This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

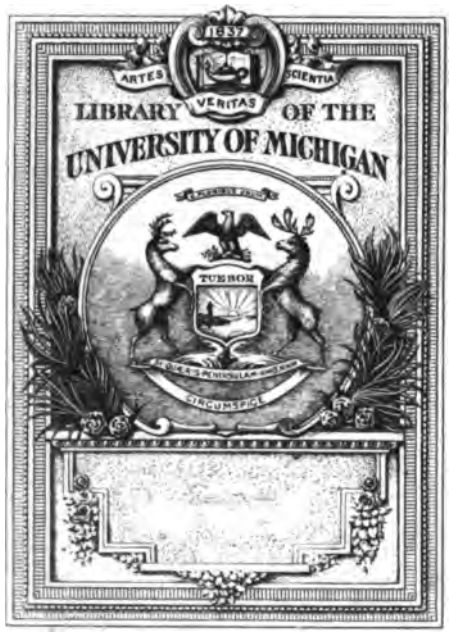
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 440048


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BR
3
.R45

REVUE
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

FONDÉE EN 1868

Nouvelle série

TOME PREMIER

LAUSANNE
BUREAU DE LA RÉDACTION
30, PLACE DU FAUCON
1913

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONCORDE

Compl. sets
Harvard.
3-31-28
15677
14 v.

AU LECTEUR

Avec ce numéro la Revue de théologie et de philosophie *inaugure une nouvelle série.*

Fondée à Genève en 1868 par Eugène Dandiran, elle a été constamment fidèle aux principes d'indépendance scientifique et de largeur ecclésiastique qui inspiraient son premier directeur. Quelque différents qu'ils aient été par la tournure de leur esprit, les hommes de science et de dévouement qui ont successivement dirigé cette revue ont eu toujours à cœur la même préoccupation. Leurs successeurs d'aujourd'hui la reçoivent d'eux comme un patrimoine sacré.

La nouvelle Revue *hérite également du titre de l'ancienne.* Théologie *et* philosophie. *Le son de ces mots est grave; peut-être n'est-il pas parfaitement net. Disons comment nous l'entendons.*

La vie de l'esprit est une, bien qu'il n'y paraisse pas toujours. Les grandes activités spirituelles convergent. Des questions qui semblaient distinctes posent un problème unique à qui les étudie assez pour pénétrer au-delà des apparences superficielles et des délimitations arbitraires; elles obligent l'homme à faire sur lui-même et sur le monde des réflexions de même nature, qui l'acculent aux mêmes dilemmes. Jamais, nous le croyons, on ne s'est rendu compte mieux qu'aujourd'hui de l'incapacité où nous sommes d'isoler les uns des autres les problèmes que pose la vie de l'esprit. De là le renouveau si frappant des études de philosophie générale, qui se manifeste chez les savants et les chercheurs dans tous les domaines; de là

l'insistance avec laquelle le problème religieux s'impose aux philosophes des écoles les plus divergentes.

Ainsi notre titre, pour rébarbatif et vieillot qu'il paraisse d'abord, est peut-être, pour une revue d'idées, aussi actuel que n'importe quel autre. Plus jeune de vingt ans que la revue des Dandiran et des Astié, la Revue de métaphysique et de morale *n'a-t-elle pas choisi un titre plus austère encore, et n'a-t-elle pas été récompensée de sa hardiesse par la faveur qu'elle a conquise précisément auprès des hommes de science qui ne sont pas des métaphysiciens de profession. Quand on professe de s'intéresser aux choses de l'esprit il faut sans crainte suivre jusqu'au bout les problèmes qu'elles posent; notre ambition serait de le prouver à ceux-là même qui s'imaginent que leurs préoccupations intellectuelles n'ont d'attache ni avec la théologie ni avec la philosophie.*

Pour servir les lecteurs que nous avons en vue, et qui, on l'a compris, ne peuvent être les seuls spécialistes, nous croyons essentiel de prendre au sérieux le premier mot de notre titre, celui de Revue. *Ce ne sont point ici des* Archives, *un recueil de mémoires visant à centraliser la production théologique ou philosophique de la Suisse romande. Nous n'avons aucunement le désir de tarir l'apport de nos compatriotes à des collections illustres d'outre-Rhin ou d'outre-Jura. Nous songeons ici moins aux écrivains qu'aux lecteurs. Aussi, à côté des* monographies originales *qui, nous le savons par expérience, sont un moyen précieux de se familiariser avec les façons de penser usuelles dans les diverses disciplines, comptons-nous donner des articles qui constitueront des* revues générales *et rapides de tout un domaine. Ce sera tantôt l'étude d'un homme et de son œuvre, tantôt l'analyse détaillée d'un ouvrage d'ensemble, tantôt le compte rendu critique de plusieurs écrits portant sur des sujets connexes. Enfin au lieu d'une bibliographie proprement dite, on trouvera dans la dernière partie la mention de ce qui dans les revues ou les livres nous aura paru, à un titre ou à un autre, particulièrement digne d'intérêt.*

Que l'œuvre à laquelle la Revue de théologie et de philosophie *se consacrera soit utile, qu'il soit nécessaire de stimuler le goût des choses de l'esprit, d'acquérir un sentiment plus*

vif des exigences de la conscience dans le domaine de la pensée, en apprenant à les mieux connaître et à les mieux aimer : nos lecteurs ne le contesteront pas.

Que cette œuvre soit possible, l'accueil fait aux démarches que nous avons tentées pour assurer à la Revue *des collaborateurs compétents nous en a donné la certitude.*

Mais, c'est de nos lecteurs qu'il dépend que cette œuvre soit. *Il faut qu'ils veuillent bien répondre à ces lignes en nous indiquant quels sont les sujets qui les intéressent et qu'ils voudraient voir traiter ici ; il faut — pourquoi ne pas le dire — qu'ils procurent à la* Revue *le plus d'abonnés possible et qu'ils donnent l'exemple en s'abonnant eux-mêmes.*

Et nous ferons, nous aussi, de notre mieux.

LE COMITÉ DE RÉDACTION.

A LA MÉMOIRE D'EUGÈNE DANDIRAN

15 août 1825 - 7 mars 1912.

Lorsque nous nous sommes décidés à reprendre la *Revue de théologie et de philosophie*, nous espérions que M. Dandiran, son fondateur, notre maître et notre ami, nous soutiendrait de ses conseils et de sa sympathie ; cette pensée nous faisait paraître moins lourdes les responsabilités que nous osions assumer. La mort a anéanti notre espoir, et c'est avec une profonde tristesse que nous rendons hommage à celui que nous avons perdu et qui exerça une réelle influence sur la vie intellectuelle et religieuse de notre petit pays.

A vrai dire, le professeur Dandiran était très peu connu en dehors du monde des théologiens, mais la raison de ce peu de popularité est celle-là même qui explique son influence : M. Dandiran se consacrait en effet entièrement à son enseignement. Les étudiants de la Faculté universitaire n'étaient d'ailleurs pas seuls à en profiter. Beaucoup d'autres sont allés chercher dans le cabinet de travail des Toises l'inspiration du maître. Et bien vite le maître se transformait en ami, car, oubliant toutes les distances, celles que créent les différences d'âge et d'expérience, il se faisait notre contemporain et nos préoccupations devenaient les siennes.

Nous n'avons pas à retracer ici la vie de M. Dandiran (1).

(1) Cf. *In memoriam*. Avec un portrait inédit. Publié sous les auspices de la Société vaudoise de théologie. — L'homme et le professeur, par A. Chavan. Le théologien, par A. Fornerod. Un hommage, par Maurice Millioud.

Nous n'essayerons pas non plus d'évoquer les traits de cette belle figure ou de faire sentir à qui ne l'aurait pas goûté le charme de cette parole simple, directe, vivante, toujours spirituelle et enjouée et toujours profondément sérieuse. Nous chercherons seulement à caractériser l'influence dont nous avons parlé et à rappeler les titres exceptionnels que M. Dandiran avait à notre reconnaissance.

Les souvenirs de M. Dandiran remontaient fort haut. Il avait été l'élève de Rodolphe Tœpffer. Il était le contemporain de Bœcklin et d'Albert Réville. Il avait assisté au cours que Scherer donna à l'Oratoire de Genève. Et dès lors, il n'avait cessé de participer au mouvement de réveil de la théologie protestante de langue française auquel sont attachés les noms de Reuss, Colani, de Pressensé, collaborateurs de la *Revue de Strasbourg*, puis de Aug. Sabatier, Astié et d'autres ; de sorte qu'on trouvait, comme résumée en lui, l'histoire vécue du demi siècle d'efforts, de luttes, de travaux, de pensées dont nous sommes issus.

Mais les souvenirs de M. Dandiran semblaient se rattacher à un passé plus lointain encore. Il avait si bien pénétré le sens de certains événements de l'histoire du christianisme, il avait tellement lu et relu les œuvres de certains des plus grands hommes de l'Eglise, qu'il semblait avoir vécu à leur époque et c'était par une pente toute naturelle que son esprit retournait aux temps de Calvin, de saint Anselme ou d'Athanase.

Toutefois M. Dandiran n'était pas un historien à la façon de ceux qui s'éloignent de leurs contemporains dans la mesure où ils s'enfoncent dans le passé. Ses préoccupations, nous l'avons dit, étaient les nôtres et la connaissance de l'histoire lui donnait seulement un sens plus pénétrant de la vie, une intuition de l'évolution qu'elle engendre, une intelligence plus claire de notre époque, une foi plus éprouvée. Aucun des problèmes si variés que pose la vie ne le trouvait indifférent. Sa pensée active et toujours clairvoyante

n'en laissait point échapper, et dans cette recherche continuelle le souci de l'exacte vérité et de la justice était seul à la guider. M. Dandiran ne pouvait s'arrêter à ces solutions commodes, qui s'appliquent indifféremment à toutes les questions, mais qui font bon marché des nuances et des détails caractéristiques. Il ne se satisfaisait pas non plus d'un parti pris qui tranche les questions plutôt qu'il ne les résoud. Il préférait se remettre à la recherche de la vérité avec une nouvelle ardeur. Et parfois il se reprochait, non sans une pointe d'ironie à l'adresse de ceux qui ont réponse à tout, d'avoir plus de questions à poser que de solutions à proposer. Aussi n'était-ce pas une doctrine achevée, ni une méthode rigoureusement définie qu'il fallait aller chercher auprès de lui. Il a donné un grand exemple de sincérité intellectuelle et de foi. Il représentait un esprit que notre plus haute ambition est maintenant de faire revivre.

Pour ceux qui jugeaient M. Dandiran sans le connaître de près, une pensée si étrangère à tout dogmatisme était inconciliable avec la foi chrétienne et l'on entendait parfois exprimer des craintes au sujet de la valeur religieuse de son influence. Peut-être ces craintes étaient-elles fondées, s'il faut concevoir la religion chrétienne comme un ensemble de dogmes immuables et universels que l'individu n'a d'autre devoir que de s'assimiler. Mais à l'attitude de M. Dandiran correspond une tout autre conception du christianisme.

Il répétait souvent que toute la théologie nouvelle était contenue en germe dans l'idée qu'il y a une histoire des dogmes. Si l'on étudie les dogmes dans leur développement, on est amené en effet, à reconnaître qu'ils sont une fonction de la vie religieuse, non son point de départ fixe et obligé. De sorte que le christianisme est avant tout une vie, la relation vivante, intime, personnelle que Dieu crée entre Lui et l'homme qui se confie en Lui.

La vie chrétienne, c'est l'éveil et l'épanouissement de la *personnalité*, c'est-à-dire de cette vie supérieure et désintéressée qui seule fait communier l'individu avec l'univers et

son principe. Ainsi comprise, la religion non seulement se concilie avec la libre recherche de la vérité, mais elle la favorise et lui donne un nouvel essor, puisqu'elle est un principe de renouvellement pour toutes les facultés supérieures de l'homme. Sans doute elle ne nous apporte, toute faite, la solution d'aucun problème, mais elle nous donne un nouveau courage, nous transmet un élan que rien n'arrête vers la vérité et vers la justice. Telle était la source à laquelle M. Dandiran puisait son inlassable énergie, son ardeur au travail, son inaltérable bonne humeur, sa cordialité.

Mais il est impossible de donner en si peu de mots une idée exacte de ce point de vue. Bien plus, pour pouvoir exprimer légitimement un jugement sur lui, il faudrait le mettre soi-même à l'épreuve, le traduire en action et en vie. Qu'il nous suffise en terminant de rappeler le profond respect et la large compréhension que M. Dandiran avait pour toute foi sincère et pour toutes les formules par lesquelles cette foi s'est exprimée au cours de l'histoire. Il avait compris que le développement de la pensée religieuse ne peut être l'œuvre d'un seul, ni même de plusieurs individus isolés. Aussi son constant souci a-t-il été d'organiser une véritable collaboration entre les hommes qui cherchent à penser leur foi, quelles que soient d'ailleurs les conceptions qui sont devenues les leurs. C'est en obéissant à cette préoccupation qu'il a fondé la *Revue*; et si nous avons pu songer à reprendre la tâche qu'il avait commencée et que d'autres avaient poursuivie après lui, c'est que cette préoccupation est aussi la nôtre.

DES FICTIONS

DANS LA SCIENCE ET DANS LA VIE HUMAINE

Y a-t-il beaucoup d'auteurs aussi patients et dépréoccupés de leur gloire que l'ont été parfois les philosophes ? Leibniz, nul ne l'ignore, venait de terminer en 1704 la rédaction de ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* en réponse à Locke, lorsque, avisé du décès de son partenaire, il résolut par délicatesse de garder l'ouvrage dans ses cartons, d'où il ne fut tiré qu'un demi-siècle après sa mort. Pour d'autres raisons, M. Vaihinger, le savant commentateur de la *Critique de la raison pure,* a retenu loin des yeux du public jusqu'à la fin de l'an 1911 le très bel ouvrage (1) rédigé par lui dans les années 1876-78 et qu'il a intitulé *Die Philosophie des Als Ob* (2). Il s'agit, comme l'indique un sous-titre, d'une étude systématique des « fictions » et du rôle énorme qu'elles jouent dans la vie scientifique, pratique, religieuse de l'humanité.

Comme pour ajouter une fiction encore à toutes les autres, M. Vaihinger a feint d'abord d'être seulement l'éditeur du livre : innocente supercherie qui n'a trompé personne et qu'il

(1) *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus.* Herausgegeben von Hans Vaihinger. — Berlin, Reuther und Reichard, 1911.

(2) On se rappelle que Renan ne publia qu'en 1890 *l'Avenir de la science,* qu'il avait composé dans les années 1848 à 49.

a d'ailleurs avouée sans détour dans les *Kant-Studien*, XVI, 4, p. 522 et suiv. (1911). On peut regretter que les amis de la philosophie aient été si longtemps privés de cet important ouvrage; M. Vaihinger estime quant à lui bénéficier de ce retard. Venue plus tôt, la publication de son écrit eût été, pense-t-il, intempestive :

Le siècle était alors trop jeune pour le lire;

mais tout un ensemble de tendances plus ou moins récentes : le volontarisme, la théorie biologique de la connaissance, la critique subjectiviste de la science (comme Poincaré, par exemple, l'a faite en notre langue), le pragmatisme enfin, ont disposé le public qui pense à mieux comprendre et à mieux accueillir la doctrine des « fictions » qu'il ne l'eût fait il y a six ou sept lustres. (1)

Quelque préparée qu'elle soit ainsi, l'apparition de cette doctrine n'en est pas moins, on peut le dire sans exagérer, un grand événement dans le monde philosophique; cela ressortira, nous l'espérons, du compte-rendu qui va suivre. Mais c'est aussi un bien gros livre que celui où cette doctrine s'exprime; il faut même dire: un trop gros livre. Trop gros non pas simplement parce qu'il compte 800 pages, grand in-8°, et que son poids lasse bientôt la main la plus robuste; mais parce qu'il eût été possible assurément d'en restreindre l'étendue sans aucun inconvénient pour sa richesse, au profit bien plutôt de sa force. Il renferme, en effet, de nombreuses et inutiles répétitions. De plus — autre désagrément pour le lecteur — certaines thèses essentielles, qui eussent mérité,

(1) Sur un point M. Vaihinger a été induit en erreur, c'est lorsque (page XIII) il cite à la suite d'Aug. Sabatier, comme se rattachant à l'école symbolo-fidéiste : A. [lisez Edm.] Stapfer, Ch. Wagner, Roberty, Monnier [Jean ? ou Henri ?], Doumengue [lisez Doumergue], Fulliquet et Chaponnière. Sans parler de plusieurs autres, dont les noms ne figurent ici qu'indûment, il y a quiproquo presque gai à voir M. Emile Doumergue enrôlé sous cette bannière; mais on éprouve d'autre part quelque mélancolie à ne pas voir cité celui qui a fait de la proclamation du « Symbolo-fidéisme » l'œuvre de sa vie, M. Ménégoz.

semble-t-il, d'être ramassées en forme de conclusion dans un chapitre synthétique, se trouvent semées un peu partout et parfois comme perdues au milieu d'alinéas imprimés en petits caractères.

Nous disons cela parce qu'il faut bien se plaindre de quelque chose lorsqu'on fait métier de critique ; mais nous avons hâte d'ajouter que ces imperfections de forme n'empêchent point *Die Philosophie des Als Ob* d'être un livre extraordinairement instructif et original, où s'unissent à une érudition des plus vastes une profondeur d'analyse et une hardiesse de pensée peu communes. Nous ne sommes pas convaincu que la doctrine des fictions apporte, selon le vœu de l'auteur, « le verbe libérateur au milieu des problèmes angoissants » connus de tout esprit cultivé ; mais, certainement, par d'utiles secousses il en tirera plus d'un de son « sommeil dogmatique », en lui ouvrant de nouveaux horizons.

*
* *

La logique, pas plus qu'autre chose, n'a pu se faire en un jour. Aristote avait, on le sait, borné son étude à peu près aux procédés déductifs. Bacon d'une façon brutale et arrogante, Port-Royal et le cartésianisme avec plus de mesure, le lui reprochèrent, et depuis lors peu à peu l'induction a conquis une belle place dans les traités de logique, ainsi que plusieurs des méthodes auxiliaires employées par la science moderne. Quelques-unes d'entre elles cependant et non des moindres, l'hypothèse, par exemple, demeurèrent longtemps plus ou moins négligées ou même dénigrées, au nom d'un étroit empirisme ; il a fallu pour en faire reconnaître le bon droit et le caractère indispensable les efforts de plus d'un auteur : rappelons, à cet égard, chez nous-mêmes Ernest Naville, avec le beau livre, alors fort nouveau, qu'il a publié sur ce sujet, voilà trente-deux ans. Avec tout cela, nous dit M. Vaihinger, on avait jusqu'à ce jour laissé dans un oubli presque total un autre procédé de la pensée

humaine, très usuel cependant, très fécond, peut-être faut-il dire : le procédé le plus essentiel, celui qu'une analyse attentive va retrouver à la base même de toute pensée : la fiction.

Une première tâche que l'auteur s'est assignée et dans l'accomplissement de laquelle il fait preuve de connaissances aussi abondantes que variées, consiste à nous faire constater l'emploi des fictions en toute sorte de domaines. A sa suite, nous rappellerons sommairement les principales.

Telles sont les classifications artificielles (celle de Linné, par exemple), dont chacun voit bien le caractère fictif et dont personne pourtant ne songe à repousser les services, au moins provisoires. Tels ces procédés d'abstraction simplificative auxquels on recourt dans l'étude de certains problèmes complexes, négligeant intentionnellement une foule de facteurs secondaires pour ne s'occuper que d'un seul, tenu pour essentiel : comme l'a fait, par exemple, Adam Smith lorsqu'il traça les lois des relations sociales en ne leur supposant que l'égoïsme pour moteur, et comme font constamment la mécanique théorique, la statistique, la météorologie, etc. Tels ces schèmes, ces prétendus types fondamentaux (comme l'*Urpflanze* et l'*Urthier* de Gœthe), ou encore ces Etats parfaits, ces « utopies », qui ont joué, qui jouent toujours leur rôle dans l'évolution des idées humaines. Telles, non seulement les chimères des poètes ou les mythes des religions, mais aussi les symboles auquels recourent et la théologie savante et la métaphysique. Telles, les « fictions juridiques » (il y a longtemps qu'ici le mot est d'un usage courant), comme celle qui consiste à tenir pour légitime (sauf preuve du contraire) tout enfant né dans des conditions de temps qui permettent d'en rapporter l'engendrement au mari de sa mère, ou comme celle que statue un article du code de commerce allemand et selon laquelle toute marchandise qui n'est pas retournée à l'envoyeur dans un délai fixé, est supposée acceptée par le destinataire. Telles ces sortes d'hypostases dans lesquelles on personnifie en quelque sorte des phénomènes et le principe dont ils sont

censés découler; il faut ranger dans cette classe tous ces termes comme : l'âme, ses facultés, ou aussi l'attraction, l'affinité, la force catalytique des chimistes (est-ce beaucoup mieux que la *vis dormitiva* des anciens médecins ?) Tels sont les concepts universaux, qui ne sont que des fictions par résumé (dès longtemps démasquées par les nominalistes). Telles encore ces fictions si commodes pour fournir une règle aux recherches de la science : le principe téléologique (étudier un être vivant comme si les organes étaient disposés en vue d'un but), le parallélisme (sorte d'utile armistice entre les psychologues et les physiologistes), etc.

Si l'abstraction et l'analogie suffisent à peu près à former les fictions des divers genres énumérés jusqu'ici, il en est d'autres dont la production est plus complexe, plus délicate et plus hardie. Ainsi, pour une part au moins, certaines fictions indispensables à l'éthique et à la religion : telles que les notions du libre arbitre, du devoir, de l'immortalité, d'un gouvernement moral et d'une fin morale de l'univers, tous les idéals (*la* justice, *le* bien, etc.), la prière enfin et Dieu même.

La mathématique est, avec le droit (rapprochement sur lequel M. Vaihinger insiste d'une façon très intéressante), le domaine par excellence de la fiction. On peut dire qu'elle est tout entière, de fond en comble, un système artificiel, un procédé de l'esprit. Les nombres déjà sont le résultat d'une fiction, et ni le calcul ni la géométrie n'ont fait un progrès au cours des âges qui ne reposât sur l'invention géniale de quelque *truc*, manifestement incorrect, mais fécond en beaux résultats. Faut-il rappeler des conventions comme celles en vertu desquelles on traite le cercle comme une ellipse dont les deux foyers se sont rapprochés jusqu'à coïncider, ou d'autre part, comme un polygone formé d'une infinité de côtés ? — et ce merveilleux procédé par lequel, pour calculer une courbe, on la suppose composée d'une multitude de points, dont chacun est rapporté à deux droites coordonnées ? Mais ce n'est pas seulement dans certains

procédés spéciaux, tels que ceux-là, qu'apparaît le caractère fictif des mathématiques, ou dans quelques créations violentes, pourrait-on dire, comme les fractions, les nombres irrationnels, les imaginaires; il n'est pas un des éléments des mathématiques qui n'offre le même caractère: le point, la ligne, la surface, l'espace, etc., autant de fictions qui non seulement s'écartent du réel, mais sont souvent pleines de contradictions internes. Et combien plus encore cette notion de l'infini, inépuisablement féconde pourtant en admirables résultats! En est-il autrement, au fond, de ces sciences plus concrètes que sont la mécanique, la physique, la chimie? Les notions fondamentales sur lesquelles elles reposent ne sont-elles pas, elles aussi, pétries de contradictions: le mouvement (dès l'antiquité on s'en est douté), l'atome, l'éther, la matière (pauvre Hylas, quels mauvais moments il passe quand il dialogue avec Philonoüs!) Que dire enfin de la « chose en soi », et de l'Absolu, ce couronnement de toutes les fictions!

Toutes les fictions ont pour source l'imagination, cette activité de notre esprit dont le rôle est beaucoup plus considérable qu'on ne l'a reconnu jusqu'ici. Toutes reposent sur l'institution d'une analogie, grâce à laquelle on se permet de passer d'une représentation à une autre qui en est plus ou moins voisine. Mais, qu'il s'agisse des fictions des beaux-arts, destinées à produire des émotions esthétiques, des fictions appartenant à l'ordre pratique, ou de celles qui sont nécessaires à la constitution de la science, il est clair que l'imagination ne saurait être autorisée à se livrer indifféremment à n'importe laquelle de ses fantaisies. Toute fiction a un but; elle n'est donc admise qu'à la condition d'y conduire; elle sera reconnue bonne à proportion qu'elle y mènera plus sûrement. De même que, parmi les créations artistiques, il y en a de plus ou moins réussies, de plus ou moins belles, il y a aussi en droit, en religion, en science, des fictions plus ou moins heureuses, plus ou moins justifiées par leurs effets. En les créant, ce sont des outils que

l'esprit se donne; il lui arrive en ce domaine comme en tout autre d'avoir à tâtonner, à faire simultanément ou successivement divers essais, entre les résultats desquels il peut enfin choisir les meilleurs. On aurait tort de croire que la science elle-même soit quelque chose de si rigoureux en sa marche, de si nécessairement déterminé, qu'il n'y ait jamais devant elle qu'une seule voie possible: un même problème mathématique peut souvent se résoudre de plusieurs façons différentes, tout comme il en est de maintes difficultés pratiques. Mais de tous les moyens qui peuvent conduire au but, les uns sont préférables aux autres, et parfois il en est un manifestement supérieur à tous; c'est lui qu'il faut employer, et c'est lui, en effet, qui par une sélection naturelle finira par éliminer ses concurrents.

Les derniers mots que nous venons de tracer appartiennent au domaine de la biologie, et en vérité ce sont bien des sortes de produits organiques que les fictions. L'esprit, disions-nous tout à l'heure, se donne en elles des outils appropriés à ses fins; on s'exprimera plus exactement en déclarant que ce sont là ses organes. Pareil à la plante, à l'animal, qui en réponse aux sollicitations du monde ambiant, pour pouvoir s'y maintenir et s'y développer, construisent de leur propre substance racines, branches et feuilles, ou tentacules, système digestif et appareils des sens, ainsi l'esprit va formant pour son propre service ces ensembles de procédés que sont les fictions. De ce côté comme de l'autre la production est habituellement inconsciente, ce qui ne l'empêche pas d'être téléologique.

Cela compris, nous pouvons faire un pas de plus et constater que le caractère d'outil, d'organe, en un mot de moyen, n'appartient pas seulement à tel ou tel procédé particulier mis au service de la science, mais que le savoir lui-même en son ensemble, et la pensée tout entière, ne sont que moyens en vue d'un but qui les dépasse. L'essence de notre être est pratique. D'un côté, certaines perceptions s'imposent à nous, de l'autre, nous voulons nous assurer ou nous procurer cer-

taines perceptions, tout en nous dégageant et nous préservant de certaines autres: voilà les deux pôles entre lesquels se meut notre existence; la pensée est le moyen, ou pour mieux dire l'ensemble de moyens, que notre esprit emploie pour s'orienter au milieu du chaos des impressions surgissantes, les dominer en quelque sorte et se frayer au milieu d'elles un chemin qui le conduise au but qu'il souhaite.

Il arrive, sans doute, que née ainsi de besoins pratiques et pour les servir, la pensée en vienne néanmoins à s'émanciper, que le moyen soit pris comme but et recherché pour lui-même (ainsi, pourrions-nous dire, qu'on se met à cultiver certaines plantes pour l'amour de leurs fleurs, tandis que, selon les voies de la nature, la fleur ne s'est formée que pour assurer la reproduction de la plante). Cette culture de la pensée pour elle-même, c'est la science: véritable luxe par rapport à la vie; mais le luxe ne fait-il pas la noblesse et le charme de l'existence ? Et d'ailleurs, pourrions-nous ajouter, n'a-t-on pas vu cent fois le « luxe » aboutir, par des voies indirectes, à des résultats merveilleusement féconds; il est d'une immense portée le mot bien connu de Voltaire: « Le superflu, chose si nécessaire ».

Nous dirons bientôt quel est le programme que M. Vaihinger impartit à la science et quelles bornes il assigne à son pouvoir. Pour le moment, remarquons la conformité générale de ce qui vient d'être énoncé avec l'une des idées fondamentales de Schopenhauer: l'intellect subordonné au vouloir, dont il est le serviteur. Mais, pour que ce rapprochement ne nous fourvoie point, constatons que cette thèse n'emporte chez M. Vaihinger aucune expression de regret, aucune appréciation pessimiste.

Il ne nous faut pas aller plus loin sans avoir signalé un point qui n'a pu trouver place jusqu'ici dans notre exposé, mais qui est capital aux yeux de notre auteur et indispensable, en effet, pour bien comprendre la portée de sa doctrine. Les « fictions » dont il nous parle sont tout autre chose que

des « hypothèses ». Sans doute, il y a entre les unes et les autres plus d'une ressemblance, et c'est précisément pourquoi jusqu'ici (exception faite pour Lotze, auquel M. Vaihinger rend à ce propos un juste hommage), les premières n'ont jamais été nommées correctement par les logiciens mêmes qui se sont douté de leur existence : ils les confondaient avec les secondes. Or, l'hypothèse est un essai d'explication réelle, une tentative pour énoncer la cause d'un phénomène ou la nature d'un être ; l'hypothèse se soumet donc au contrôle de la vérification; elle aspire à se voir confirmée par les faits, pour pouvoir se transformer alors en thèse positive, en doctrine. La fiction, elle, n'est qu'un procédé imaginé par l'esprit pour faciliter son travail ; accompagnée (elle doit l'être) de la conscience de son caractère *fictif*, elle n'ambitionne aucune *vérification;* le seul critère de contrôle auquel elle soit soumise, c'est celui de l'utilité, de la fécondité pratique. On sait bien que le cercle n'est pas un polygone ; mais pour atteindre à un résultat, autrement impossible, on fait *comme s'il* en était ainsi. On sait assurément que les citoyens ne sont point égaux en bon sens, en intelligence des affaires, en conscience ; mais dans les pays où l'on a adopté le suffrage universel, estimant que c'est après tout le moins mauvais des régimes, le plus propre à assurer la paix intérieure, on fait *comme si* l'avis de Pierre pesait autant que celui de Paul.

Au fait, du reste, doctrine, hypothèse et fiction se présentent souvent comme trois degrés qu'une même idée peut successivement parcourir, soit en montant, soit en descendant, — parfois en sautant par dessus le stade intermédiaire. Que d'affirmations, jadis énoncées comme d'indiscutables dogmes, se voyant plus tard ébranlées par la critique, prennent alors l'attitude plus modeste d'hypothèses, d'hypothèses au moins plausibles, jusqu'à ce qu'on en vienne à s'avouer que ce titre même ne leur convient pas, parce qu'il s'agit là de choses soustraites à toute vérification possible, plus que cela peut-être, manifestement contredites par l'expérience

ou contradictoires en elles-mêmes. On les maintiendra néanmoins, parfois, comme pratiquement utiles, pratiquement nécessaires; mais il faudra désormais les appeler des fictions. Dieu, en tant que créateur et ordonnateur du monde, objet de dogme alors pour la foule, n'était déjà plus pour Laplace qu'une hypothèse, et une hypothèse dont il disait n'avoir nul besoin; depuis lors on a fait un pas encore, on s'est rendu compte qu'il n'y a pas là d'hypothèse du tout: l'existence d'un Créateur échappant pour jamais à tout contrôle scientifique; c'est dans un autre domaine, — pour M. Vaihinger celui des fictions, — qu'il faut classer ce concept. Beaucoup d'anciennes hypothèses, devenues inutilisables à ce titre, peuvent ainsi, abandonnant en quelque sorte le service de campagne, prendre leur retraite dans cet hôtel des Invalides, et y continuer, plus ou moins longtemps, une honorable existence.

Mais que de fois on a vu se produire par erreur un mouvement en sens inverse! Newton formule la loi de l'attraction, en ayant bien soin de déclarer que ce n'est point là une hypothèse qu'il lance, (*hypotheses non fingo*): les choses se passent *comme si* de loin les corps s'attiraient en raison de... etc; mais déjà ses disciples immédiats (Roger Cotes, par exemple) font de l'attraction une force, une des « qualités premières » des corps, et voient dans la loi formulée par leur maître une réelle explication des faits, propre à détrôner le système cartésien des tourbillons ; enfin, bientôt, dans un certain milieu et pendant un certain temps, on n'admet plus même l'ombre d'un doute quant à l'exactitude de cette prétendue hypothèse: elle est devenue un dogme scientifique. Or, des erreurs de ce genre ne sont point innocentes. Commises dans le domaine de la pratique elles peuvent entraîner de terribles conséquences (on pourrait dire, n'est-ce pas? que tout le « jacobinisme » condamné par Taine en est un exemple) ; dans le domaine théorique elles empoisonnent la science et en compromettent les progrès. Telle fiction, bienfaisante et fort opportune à ce titre, se

trouve par là transformée en un agent de confusion et de destruction : ainsi un remède dont on aurait la sottise de faire un aliment, ainsi un excellent outil, un couteau par exemple, qu'on aurait la maladresse de saisir par la lame au lieu de le tenir par le manche.

Pour constater l'existence de la fiction et en bien discerner la nature, il fallait d'abord l'étudier là où ce procédé est le plus facile à dépister, dans les régions de notre vie mentale qui sont les plus évoluées, les plus réfléchies. Mais maintenant, éclairés par ce que nous venons d'apprendre, nous devons nous avancer davantage et reconnaître que les éléments les plus fondamentaux du savoir eux-mêmes, les données « préscientifiques » de notre pensée, sont aussi des produits de la fiction : sans en excepter la plus humble notion que notre esprit puisse concevoir, car elle résulte d'un choix fait au milieu de la masse informe de nos impressions ; sans en excepter les plus essentielles catégories auxquelles nous rapportons tout ce que nous savons ou faisons ; sans en excepter cette distinction d'un moi et d'un non-moi, autour desquels nous groupons toutes nos perceptions et qui ne sont, à les bien prendre, que des supports imaginaires comparables aux deux coordonnées de la géométrie analytique. Suivant l'exemple de M. Vaihinger, examinons en particulier ce qui concerne les catégories.

Spécialement intéressé par la saveur agréable que je me trouve éprouver, en même temps que beaucoup d'autres impressions de la vue et du tact, je la détache en quelque sorte et je l'oppose comme une « qualité », la douceur, à tout le reste du groupe, dont je fais une « chose », le sucre. Et, comme il m'est loisible de me préoccuper tour à tour de tel ou tel autre des éléments imposés ensemble à ma perception : la couleur blanche, la solubilité dans l'eau, etc., de chacun d'eux je puis faire aussi une qualité, en ne laissant plus à la chose, le sucre, qu'une essence abstraite et vide. Lorsque, ensuite, je dis : « Le sucre est doux, blanc, soluble, etc. », ce jugement — ou cette série de jugements —

est exact en tant que jugement ; on doit même ajouter qu'il est correctif, réparateur : il rattache et rejoint en quelque mesure (un recollage ne fait jamais disparaître entièrement une cassure) ce que l'esprit avait séparé. Tout jugement implique l'aveu que la distinction du prédicat d'avec son sujet fut une fiction ; car, si le sucre *est* blanc, c'était donc inexactement que nous parlions tout à l'heure comme si le sucre était quelque chose indépendamment de sa blancheur.

D'où nous est venue cette idée d'établir entre la chose et ses attributs la relation de « propriété », d'appartenance ? C'est à un fait de l'ordre humain que nous avons emprunté ce rapport, pour l'appliquer ici par analogie. Il en est de même pour la catégorie de la causalité : de notre expérience intime, où nous remarquons si souvent le couple volonté-action, nous avons tiré par abstraction celui de cause-effet, que par extension analogique nous appliquons universellement. Ainsi de toutes les autres catégories que divers philosophes ont cataloguées. Mais il en est une foule d'autres encore qui pouvaient se constituer par les mêmes procédés, et qui ont probablement joué en effet un rôle autrefois, dont quelques-unes même ont laissé des traces dans notre langage (ainsi quand on dit qu'un fait en *engendre* un autre : analogie empruntée à la paternité).

Là encore — ou plutôt là déjà — il y a eu concurrence, entre la multitude des fictions possibles, et survivance des plus aptes, de celles auxquelles, parce qu'elles étaient plus larges et plus riches, l'esprit a pu en ramener d'autres, de manière à se simplifier la tâche. Ce processus n'est point achevé ; il se poursuit sous nos yeux : ne voit-on pas la science tendre de plus en plus à tout considérer sous le seul point de vue de la causalité, en dépouillant de mieux en mieux ce terme lui-même de tout cachet d'anthropomorphisme, pour n'en faire qu'un nom de la séquence régulière, ainsi que le voulait déjà Hume ?

Tout cela dit, aboutissons-nous à un illusionisme

universel? Si notre pensée est fictive de sa racine première à son plus haut faîte, n'y a-t-il donc rien de « réel »? Telle n'est point la doctrine de M. Vaihinger. Il y a un réel, il y a un donné : ce sont nos perceptions dans leur état simple et direct, avec leurs relations de coexistence ou de succession, matière première ou plutôt occasion de tout notre travail mental. La tâche de la science est de noter ces coexistences et successions, et, puisque cela ne se peut faire que par des moyens (catégories et autres fictions), de perfectionner ces moyens (comme en tout métier on le fait pour les outils indispensables), de les purifier, assouplir, simplifier, tout en prenant de mieux en mieux conscience que ce ne sont là que des moyens (1).

Ainsi nous allons nous bâtissant une image du monde, qui n'est point, comme on l'a souvent prétendu, un reflet du réel se peignant dans le miroir de notre esprit, mais un substitut du réel, entièrement différent de lui, et qui néanmoins nous permet de nous y retrouver, parce que c'est à propos de lui que nous l'avons construite : provoqués, guidés, corrigés dans l'établissement de nos fictions par les caractères du réel, par les groupes qu'esquissaient entre eux ses éléments, par les coexistences et séquences qu'ils présentaient et dont le fréquent retour a fixé notre attention. C'est de cette façon que le billet de banque, qui ne vaut rien en réalité, représente une valeur, et une valeur si bien déterminée que, si j'en ai deux de 50 fr. et quatre de 100 fr., ce seront précisément 500 fr. de marchandise que je pourrai me procurer quand il me plaira, ou 250 si je ne vide qu'à moitié mon portefeuille. Et, de même qu'en substituant aux

(1) Tenir le rationnel pour identique au réel, n'est pas seulement l'erreur de Hégel (qui l'a si magistralement formulée), mais celle de la plupart des philosophes. La « vérité » n'est point le contraire de l'erreur ; elle est simplement « la plus utile des erreurs », la mieux combinée en vue des fins poursuivies. — Tout cela s'entend. Mais après ce qu'on vient de lire ci-dessus il ne faut pas, sans doute, interpréter dans un sens absolu l'affirmation que, en poursuivant son travail, la pensée « falsifie de plus en plus la réalité » ; car le progrès scientifique doit nous la faire serrer de plus près.

échanges en nature l'emploi de cette fiction : la monnaie, et de cette double fiction : le papier, on a immensément facilité le commerce, ainsi par les procédés de la pensée l'homme a infiniment amélioré sa posture en face du réel. Dans la mobile nébuleuse de ses impressions il a mis de l'ordre, il s'est créé des points de repère, précieux moyens mnémotechniques pour le soulagement de son esprit, moyens de communication et d'entente avec ses semblables, symboles qui lui permettent le calcul de l'avenir et lui procurent ainsi la possibilité de l'action réfléchie, avec quelque liberté de choix.

A ces résultats pratiques, et qui sont essentiels, s'ajoute pour l'esprit une satisfaction spéciale, une sorte de plaisir résultant de la diminution de sa tension intérieure : quand quelque unité s'établit au milieu du dédale des impressions, quand il saisit un rapprochement entre deux choses, quand il parvient à établir un lien entre quelque phénomène nouveau et ce qu'il avait déjà constaté, quand il trouve à appliquer une catégorie (c'est-à-dire, nous l'avons vu, quelque rapport tiré de son fonds humain, et qui lui est par conséquent familier), le voilà content : il a « compris ». Comprendre n'est pas autre chose que cela : ramener l'étrange à l'usuel, ce qui nous est étranger encore à ce qui est déjà nôtre. On voit du coup que « comprendre » ne saurait donc jamais être que chose relative, et que viser à *tout* comprendre est absurde. Ce fut pourtant là l'illusion de nombreux philosophes ; et les divers systèmes de métaphysique — le matérialisme y compris — ne sont qu'autant d'essais de tout comprendre, en tout ramenant à telle ou telle catégorie suprême, qu'on suppose être évidente en soi et constituer le fond même du réel. Il faut renoncer définitivement à cette chimère, nous dit M. Vaihinger, pour adopter le seul point de vue raisonnable, celui du « positivisme idéaliste ». Ce positivisme proclame qu'il n'y a d'autre objet de connaissance véritable que nos perceptions : tout le reste étant fiction, c'est-à-dire produit de notre pensée ; mais, à l'in-

verse de Dühring par exemple, il établit que la fiction, bien loin d'être une chose anormale, dont nous puissions et devions nous abstenir, est une fonction inhérente à la nature même de notre esprit, l'indispensable moyen pour lui du savoir et de la vie.

*
* *

Bien que fort résumée, cette analyse de la *Philosophie des Als Ob* a demandé bien des pages ; il en faudrait plus encore si l'on voulait relever la portée des diverses thèses énoncées, présenter les réflexions qu'elles font naître, les critiquer soit en elles-mêmes soit dans les exemples dont elles s'appuient. Nous devons nous borner à quelques points essentiels.

1° On l'a vu, selon M. Vaihinger, le réel, l'objet premier sur lequel porte le travail de l'esprit humain, ce sont les impressions, avec leurs rapports de simultanéité ou de séquence, ou, comme le dit quelque part l'auteur, les *lois* de leur apparition, — lois qu'il déclare rigoureusement nécessaires.

Cela est-il bien exact ? Cette régularité même, cette nécessité, auxquelles s'attache la science et que, seules, elle prend en considération, ne sont-ce pas là, au premier chef, des « fictions » ? A parler strictement ni le *même* phénomène, ni la *même* liaison de phénomènes ne se rencontrent deux fois ; le concret ne se retrouve jamais dans une situation identique en deux moments distincts. Ce n'est qu'en faisant abstraction d'une multitude de circonstances secondaires, ce n'est que par approximation, que l'on se plaît à considérer comme égaux et que l'on formule en une seule « loi » des milliers et milliers de faits qui ne sont en réalité que très analogues. Et le déterminisme universel n'est que le postulat dont s'inspire toute cette façon de procéder : ce n'est pas le vrai fond des choses.

Il nous paraît que le réel, le premier donné, — inséparable des impressions et proprement antérieur à elles, puisqu'elles

ne sont qu'en lui et par lui, — c'est le moi lui-même. Tous les essais tentés pour faire surgir le moi du concours d'éléments psychologiques par le mécanisme de leurs interactions réciproques, nous paraissent avoir décidément échoué. Sans être disposé à suivre en tout M. Bergson ou W. James, nous croyons qu'en ceci ils ont raison : au fond de notre vie mentale, sous la croûte épaisse des produits de la pensée, ce qu'on retrouve intuitivement c'est l'être vivant, créateur, à la puissance limitée, sans doute, mais réelle et spontanée.

2° De quelque manière qu'il se représente la constitution de l'esprit humain, M. Vaihinger, nous l'avons relevé, lui attribue pour essentielle fonction l'activité pratique : l'esprit tend à un but, et c'est comme moyens pour y atteindre qu'il se fabrique cet ensemble d'organes qu'est la pensée. — Bien ! mais quel est ce but ? ou tout au moins quelle en est la nature ? Voilà ce qui ne nous paraît pas clairement indiqué dans la *Philosophie des Als Ob*. Peut-être ici sommes-nous injuste : n'est-ce pas là réclamer de l'auteur une morale ? Or, il n'a pas prétendu nous la fournir dans ce volume ; déjà il nous y donnait tant de choses précieuses. Nous posons toutefois la question.

Certains passages du livre dont il s'agit décrivent l'esprit comme un organisme, dont les lois (peut-être réductibles en définitive à celles de la mécanique) sont essentiellement : la tendance à se conserver, se défendre et s'alimenter, le besoin d'harmonie intérieure, le désir du moindre effort, la préférence tout naturellement donnée à ce qui supprime en lui quelque tension. Mais ailleurs, — et à l'accent avec lequel ces choses-là sont dites, on sent bien que c'est la conviction profonde de l'auteur, — toute l'activité de l'esprit nous est présentée comme ayant une direction « éthique » : c'est vers des buts élevés, idéaux, qu'elle est destinée à tendre. — Seulement, comment ceci s'accorde-t-il avec cela ?

Pour nous, renouant avec ce que nous suggérions tantôt, nous dirons qu'en rentrant en lui-même, le moi se saisit comme une puissance active, dirigée non par des nécessités

mécaniques, mais par des lois qui lui sont propres : instincts plus ou moins inconscients d'abord, mais où la réflexion fait apparaître des forces au service d'une force synthétique et supérieure, celle du devoir, d'une obligation qui veut être respectée, qui prescrit une tâche à accomplir. Comme l'écrivait Secrétan : « Le moi trouve en lui-même un plus grand que le moi ». Il se sent en contact, par sa racine la plus profonde, avec quelque chose qui est quelqu'un. Ce contact se présente comme un double rapport : ce « plus grand que lui-même » étant d'un côté la source de son être en tant qu'esprit, celle de toutes ses hautes aspirations, de toutes ses énergies, et d'autre part, ce « plus grand que lui-même » étant celui qui lui prescrit son but, qui lui commande, qui l'oblige. De là sortent et la religion et la morale, distinctes l'une de l'autre quoiqu'elles soient étroitement apparentées par leurs origines et faites pour fusionner en leur plein épanouissement, — que vient résumer le nom de « père » donné à Celui de qui nous tenons tout et à qui aussi nous devons une obéissance filiale, la seule véritable obéissance.

3° M. Vaihinger met une grande énergie à établir que, pour être reconnues fictives, les notions morales et religieuses, pas plus que les catégories et autres artifices dont use la science, ne sont à rejeter avec dédain, vu leur utilité pratique. « La vie supérieure, dit-il, repose sur de nobles illusions », sur des fictions « auxquelles la plus noble partie de l'humanité est attachée par le cœur et qu'elle ne se laisse point enlever ». Ce n'est pas que notre auteur méconnaisse la gravité de sa doctrine : plus d'une fois le mot de « tragique » revient sous sa plume pour caractériser la conclusion à laquelle il voit aboutir toute l'œuvre de la philosophie moderne. Mais il s'assure qu'aucun des intérêts suprêmes de l'humanité n'est véritablement compromis. « Si quelqu'un, nous dit-il, pour avoir reconnu que ses idéals sont fictifs croit devoir les rejeter comme sans valeur, c'est que jamais il ne s'était donné à eux de toute la force de son âme... La vraie moralité ne commence précisément (c'est,

au fond, ce que Kant enseignait) que lorsque, au lieu de croire à l'existence réelle de Dieu, de l'immortalité, du jugement futur, on sait que tout cela n'est que fictif, et que, sans attendre vraiment de récompense, on agit néanmoins *comme si* Dieu existait, etc. »

Nous avouons ne pas être rassuré. D'abord, s'il est vrai que des fictions diverses et même opposées les unes aux autres puissent être simultanément accueillies par l'esprit (ainsi les deux procédés rappelés plus haut: rapporter le cercle à l'ellipse et le rapporter au polygone), ce ne saurait être là, semble-t-il, qu'une phase passagère, puisque l'instinct fondamental de l'esprit est la recherche de l'unité (l'établissement des analogies en est elle-même une fonction) et que la loi suprême de la logique est le principe de contradiction. Une sélection, nous a-t-on dit, s'exerce entre les fictions, et le besoin de supprimer les tensions inhère à notre nature. N'est-il donc pas fatal, de par le jeu mécanique des forces psychiques, qu'en face d'une connaissance toujours plus étendue du déterminisme réel, nous laissions tomber la chimère d'un dévoûment, toujours difficile, à des buts qui ne seront jamais atteints ?

Il est, nous dira-t-on, beaucoup de gens qui sont vertueux tout en n'ayant pas de foi religieuse. — Assurément. Mais remarquez, en premier lieu, qu'ils ne maintiennent point Dieu à titre de fiction: ils déclarent nettement n'avoir que faire de l'idée de Dieu; ils ne croient point en lui, voilà tout. Si leur vertu se maintient néanmoins, ce n'est donc pas grâce à la « fiction » de Dieu; c'est, je le pense, mais ne puis le développer ici (1), grâce à la foi réelle en Dieu, qui subsiste peut-être dans le sous-sol inconscient de leur âme, ou qui, existant autour d'eux et ayant existé chez leurs ascendants, a exercé dans la formation de leurs habitudes éthiques et de leurs sentiments intimes une influence plus grande qu'ils ne se le figurent: ainsi le volant d'une machine tourne encore

(1) Voir Ph. Bridel, *L'aspiration humaine et la foi chrétienne* (1911).

après qu'on a coupé la vapeur, ainsi le fruit détaché de l'arbre continue quelque temps à mûrir.

Mais on voit se réaliser très souvent l'effondrement de la vertu pratique avec celui de la foi religieuse. Quelques-uns s'en effraient si bien, qu'ils nous proposent de revenir à la pensée que certaines vérités doivent être cachées à la foule. Il faut, nous dit M. Schinz (1), « agir *comme s'il* y avait deux vérités », et dès lors user de prudence en ne dévoilant pas notre secret à ceux qui sont incapables de le porter. Voilà, me paraît-il, une assez triste façon d'appliquer le *Als ob*.

Il y en a du reste bien d'autres encore. Par exemple le tutiorisme. Quand Pascal engage les incrédules à faire « tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, etc. », c'est qu'il part de la conviction qu'il y a, en réalité, une infinité de chances de gagner ainsi la partie. Quand W. James, dans un de ses premiers articles, remarque qu'en face d'un ruisseau à franchir, on ne saurait déclarer si le sauteur peut ou non atteindre l'autre rive, en faisant abstraction de tout risque : « qu'il saute hardiment comme s'il le pouvait ! » — c'est que le psychologue américain compte que cette audace même procurera peut-être à l'homme l'élan nécessaire. Connaît-on la jolie histoire des deux grenouilles qui tombèrent, un soir, dans un pot de crême ? (2) L'une, convaincue que c'en était fait d'elle, se laissa bientôt choir au fond du vase et y trouva la mort ; l'autre ne cessa de nager, tant et si bien qu'elle finit par transformer la crème en beurre, solide assise d'où, le matin, elle put rebondir vers la vie. Dans de tragiques circonstances elle avait fait comme si, après tout, il y avait encore une chance d'échapper au désastre et, sans qu'elle eût pu prévoir comment, cette chance se trouva réalisée. Le pari, le καλὸν ἄθλον, la noble chance à courir, se retrouve encore chez Guyau — non plus, certes, avec l'infini des probabilités favorables de Pascal,

(1) *Antipragmatisme*, p. 238.

(2) Je l'ai recueillie dans Boyce Gibson, *R. Eucken's Philosophy of Life*, p. 132.

mais avec une petite et dernière lueur d'espoir — quand il nous représente, au milieu de la nature hostile, comme des matelots sur une barque sans voile ni gouvernail, perdus sur l'océan sans bornes, et néanmoins essayant de voir si par un heureux hasard nous n'atteindrons pas quelque port.

Mais tout cela n'est point le radical *Als ob* comme l'entend M. Vaihinger. Avoir compris que Dieu avec tout ce dont il est le garant n'existe pas, avoir compris que le but idéal de tout l'effort humain n'est que fiction, et cependant tendre à ce but, pour ce but mettre en œuvre nos meilleures énergies, lui sacrifier nos intérêts évidents en cette vie, seule réelle, voilà une « tension » qu'il me paraît impossible de soutenir bien longtemps. Que Nietzsche, tout convaincu qu'il est de l'éternel retour, et par conséquent de l'inutilité de tout effort d'amélioration réelle, se crispe néanmoins pour arriver à la surhumanité, fallût-il pour cela souffrir beaucoup et beaucoup faire souffrir, c'est une gageure (« beaucoup de fanfare ! ») ou c'est une crise de tétanos : ce ne saurait devenir un état normal et permanent. Nous ne demandons point une récompense, étrangère à notre travail lui-même : ceux qui entendent Dieu de la sorte n'adorent point Dieu mais une idole, ils sont des mercenaires et non des fils ; mais nous ne saurions travailler avec la conscience que notre travail est finalement inutile et qu'il n'y a que fiction dans la pensée d'un résultat effectif.

4° Et c'est pourquoi, en conclusion, nous ne croyons pas à la possibilité de résoudre par le moyen du *Als ob* les suprêmes conflits de notre nature. Il semble au premier abord que, pareilles aux plaideurs de la fable, la science et la religion en soient réduites toutes deux par M. Vaihinger à ne garder qu'une écaille : sort commun, qui va terminer leurs débats. Non ; leurs sorts ne sont point pareils. La science garde une certaine possession du réel : la connaissance des lois d'airain selon lesquelles s'enchaînent les perceptions ; et si, pour tout le reste de ses acquisitions, on l'oblige à avouer que ce sont là des fictions, ces fictions lui restent parfai-

tement utilisables : avoir reconnu la nature de ses outils ne la paralyse point dans son travail. Il en est tout autrement de la morale et de la religion : elles ne vivent que de foi, et c'est la foi qu'on leur enlève.

Le doute n'est pas nécessairement mortel à la foi. Au risque d'être mal compris je dirai qu'il en est même l'inséparable compagnon. La foi, en effet, n'est pas une certitude fondée sur une démonstration et existant à l'état statique — si l'on peut ainsi parler. La foi est un acte, un élan de l'âme, et, de même qu'un aéroplane descend dès que son moteur cesse d'agir, ainsi dès qu'elle s'abandonne à quelque lâche paresse l'âme voit faiblir sa foi. Aussi chez les humains toute foi est-elle mêlée de doute ; elle ne vit que de lutte contre lui et, dans cette lutte, reçoit des blessures, subit des échecs, tout comme elle remporte des victoires : l'hymnologie et toute la littérature religieuse fourmillent de preuves à l'appui. Mais, si la foi peut coexister avec le doute, elle est inconciliable avec la conscience d'une fiction. Dans le domaine qui nous occupe ici, le fictif, reconnu pour tel, se trouve sans force effective (1). On s'en peut encore enchanter poétiquement, — que dis-je, il se trouve parfois qu'on arrive à sentir davantage la poésie du christianisme, par exemple, une fois qu'on a cessé d'y croire et d'y chercher le ressort pratique de sa vie (peut-être pour la même raison qu'on sent habituellement mieux la poésie de la campagne lorsqu'on n'est pas paysan). Mais ce n'en est pas moins la radicale banqueroute de la foi. Elle ne saurait sans signer sa ruine accepter l'arrangement que lui propose la philosophie de la fiction.

*
* *

Notre étude a porté tout entière sur les idées exposées par M. Vaihinger dans les deux premières parties de son

(1) Nous reprocherions à M. Vaihinger d'avoir trop exclusivement tendu à marquer la ressemblance constitutive de tous les *Als ob*, alors qu'en réalité cette formule désigne des choses assez diverses et qu'en tous cas elle est d'une *tout autre* portée suivant les domaines où elle s'applique.

livre ; il faut ajouter que l'ouvrage en comporte une troisième, non moins remarquable en un autre genre. On y trouve, avec quelques pages sur Forberg, puis sur Lange, de qui M. Vaihinger tient sa principale et plus directe inspiration, une étude de la pensée de Nietzsche au point de vue de la fiction, et surtout un travail considérable et minutieusement exact sur la façon dont la doctrine du *Als ob* se présente dans les divers écrits de Kant, — qui l'a plus d'une fois entrevue, mais l'a presque toujours adultérée par un mélange avec d'autres doctrines. Avec une multitude de renseignements semés dans les deux premières parties de l'ouvrage, ce sont là de très précieuses contributions à l'histoire de la philosophie.

PH. BRIDEL.

ÉTUDES SUR LA CONTRE-RÉFORMATION

LE CARDINAL CHARLES BORROMÉE

ARCHEVÊQUE DE MILAN

Histoire de S. Charles Borromée, cardinal, archevêque de Milan, d'après sa correspondance et des documents inédits, par l'abbé Ch. Sylvain, chanoine honoraire, membre de plusieurs sociétés savantes. 3 vol. in 8°. Lille 1884. (1)

L'attention a été attirée sur Charles Borromée en 1884. Le 3e centenaire de sa mort fut alors célébré avec ostentation comme une réponse au jubilé de Luther en 1883. Plus récemment l'encyclique de Pie X *Editae saepe* (29 mai 1910) a glorifié en lui le vrai réformateur catholique. Grâce à lui, en effet, une très sérieuse réforme a été accomplie dans le sein de l'Eglise romaine ; grâce à lui, le concile de Trente a repris et terminé ses travaux, et c'est lui qui a veillé ensuite à l'exécution et à l'observation des décisions du concile. Aussi a-t-on dit de lui, qu'il était « le concile de Trente incarné ». Il est mort en 1584, âgé à peine de 46 ans, et en 1697 une statue colossale de lui a été érigée à Arona, haute de 22 mètres, sur un piedestal de 15 mètres. Le pape Paul V l'a canonisé en 1610.

(1) L'ouvrage du chanoine Sylvain témoigne d'un estimable labeur. Il a, dit-il, parcouru des milliers de lettres de Ch. Borromée. Il a puisé dans les archives secrètes du Saint-Siège et dans les trésors de la bibliothèque ambrosienne de Milan. C'est grand dommage qu'un érudit fouilleur d'archives comme M. Sylvain soit si totalement dépourvu d'esprit critique et qu'il raconte comme vraies les plus invraisemblables légendes inventées par les admirateurs de l'archevêque de Milan. Les trois volumes de son histoire auraient gagné à être condensés en un seul.

ANNÉES DE JEUNESSE

Charles Borromée est né le 2 octobre 1538. Il était fils de Gibert II Borromée, et de Marguerite de Médicis. Il avait 10 ans quand sa mère mourut. Elevé à Arona, il se montra de bonne heure un enfant grave, sérieux, aimant la solitude. A 12 ans les revenus de l'abbaye d'Arona lui furent attribués, s'élevant à 13,000 livres. Il fit ses classes à Milan, puis se rendit à l'Université de Pavie, où il étudia le droit avec le célèbre jurisconsulte Alciat. Les rares distractions qu'il se permettait étaient une partie de pêche ou d'échecs. Il avait avec lui un abbé qui lui servait de gouverneur et plusieurs serviteurs. Il lui arriva, comme à d'autres étudiants, de se trouver dans la gêne et d'être obligé d'écrire à son père en le suppliant de lui envoyer de l'argent pour payer ses fournisseurs. Son père, qui avait une grande confiance dans ses capacités administratives, lui remit la gestion de ses biens. Borromée ne quitta Pavie qu'après avoir pris son doctorat en droit.

Le 25 décembre 1559, survint un événement qui devait avoir une influence décisive sur sa carrière: son propre oncle, Jean Ange de Médicis, fut élu pape, après un conclave de plusieurs mois, en remplacement de Paul IV (Caraffa). Cette élection ouvrait à la famille Borromée le chemin des honneurs, car un des premiers soucis des prélats qui étaient élevés au pontificat était d'assurer l'avenir des membres de leur famille.

Frédéric Borromée, frère de Charles, fut nommé général des troupes pontificales, avec un traitement de mille écus par mois. Quant à Charles, il fut élevé, à l'âge de 21 ans, aux dignités de protonotaire apostolique et d'administrateur des Etats de l'Eglise. Il reçut la jouissance du revenu de trois abbayes (12,000 écus) et le chapeau de cardinal, alors qu'il n'était pas même prêtre. Quelques jours après le pape le nomma aussi archevêque de Milan. C'est ainsi que le nouveau pontife favorisait ses neveux.

Charles Borromée s'établit au Vatican et y tint une sorte de cour. Il avait énormément de travail et ses multiples occupations l'obligeaient à être levé dès 5 ou 6 heures du matin et à ne se

coucher qu'à minuit. Borromée était très préoccupé que sa famille eût un genre de vie approprié à son rang et il ne négligeait rien pour accroître ses revenus. Mais une catastrophe inattendue vint tout à coup le plonger dans le deuil, lui et les siens. Le 19 novembre 1562 son frère mourut, sans héritier. Cette douloureuse épreuve eut une influence profonde sur les sentiments religieux de Charles Borromée. « Cet événement, dit-il, plus qu'aucun autre m'a fait toucher au vif notre misère et la vraie félicité de la gloire éternelle. »

Son oncle, le pape, et les membres de sa famille le supplièrent de renoncer aux Ordres et de se marier, mais il refusa et se fit ordonner prêtre secrètement.

Dès lors il changea complètement son genre de vie. Il fit une retraite prolongée et se livra pendant plusieurs semaines aux exercices spirituels de saint Ignace de Loyola. Il se lia avec Philippe Neri, le fondateur de la congrégation de l'Oratoire.

LE CONCILE DE TRENTE

Comme nous l'avons dit, c'est à Borromée qu'est due la reprise du concile de Trente. Ce concile, longtemps réclamé par Luther, par la Diète germanique et par Charles-Quint, s'était réuni pour la première fois en décembre 1545 à Trente, ville italienne mais impériale. Le pape avait réussi à faire de cette assemblée une assemblée consultative pour la définition de la doctrine catholique. Mais l'empereur avait obtenu que le concile s'occuperait aussi des réformes pratiques et traiterait simultanément une question de discipline et une question de dogme.

Pendant la première période de ses sessions, sous Paul III (1545-1547), le concile avait défini les sources de la vérité, il avait mis sur un pied d'égalité l'autorité de l'Ecriture et celle de la tradition. Il avait surtout défini la doctrine de la justification. Il avait fait très habilement une place à la doctrine de la grâce en mettant au *commencement* de la justification, la grâce prévenante de Dieu. Et d'autre part, il avait réussi à donner une place à la doctrine des œuvres en statuant qu'elles servaient à l'*accroissement* de la justification. Pendant cette première période, quelques réformes disciplinaires avaient été votées, à savoir :

l'obligation pour les évêques de la résidence, de la prédication, de la visitation de leurs diocèses.

Après une interruption de quatre ans, le concile avait repris ses travaux en 1551, sous Jules III. Et l'empereur s'était établi à Innsbruck, afin de pouvoir mieux presser les Pères de voter les réformes qui lui tenaient à cœur. Les protestants paraissaient vouloir se rapprocher et s'associer aux travaux de l'assemblée, lorsque la trahison de Maurice de Saxe obligea soudainement le concile à se disperser.

Au moment de l'élection du cardinal de Médicis, qui prit le nom de Pie IV, l'interruption du concile durait depuis sept ans. Le protestantisme avait largement mis ces années à profit et avait fait de sérieux progrès en Allemagne. Ferdinand, l'empereur, successeur de son frère Charles V, avait accordé aux Luthériens la paix d'Augsbourg et, contrairement à la tradition établie, avait refusé de faire reconnaître son élévation à la couronne impériale par le pape.

La situation était grave pour le siège apostolique. Son autorité était généralement contestée: la France voulait un concile national; l'Angleterre hérétique favorisait les Huguenots; Philippe d'Espagne lui-même, le roi très catholique, se montrait soupçonneux vis à vis du Saint Siège et procédait de sa propre autorité à la réforme de l'Eglise espagnole; Genève, la cité de Calvin, était une épine dans la chair de la papauté; elle était devenue aux yeux des catholiques l'asile inviolable des gens compromis ou dangereux et le réceptacle de tous les scélérats de l'Europe (lisez: des réfugiés bannis de leur patrie par la persécution religieuse).

Le 14 juin 1560, Charles Borromée écrivait: « Le pape a exhorté ces jours derniers le duc de Savoie à arracher Genève des mains de ces hommes et à la recouvrer par la raison qu'elle est à lui ».

Borromée fit comprendre à Pie IV qu'il fallait de toute nécessité que le concile reprît et achevât ses travaux. L'empereur d'Allemagne et le roi de France pressentis, firent savoir qu'ils étaient d'accord, mais qu'ils voulaient un concile *nouveau* qui pût reprendre *ab ovo* toute la question des réformes dogmatiques et disciplinaires. Ferdinand demandait le mariage des prêtres, la revision des catéchismes et du bréviaire, la réforme des cou-

vents, l'octroi de la coupe aux laïques. Catherine de Médicis voulait l'abolition du culte des images et de la Fête-Dieu. Elle demandait que la coupe fût rendue aux laïques, que la langue vulgaire remplaçât le latin dans le culte, qu'un concile national français fût convoqué, que des règles sérieuses fussent établies pour l'obtention des hautes charges ecclésiastiques. On voit combien la situation était délicate et difficile pour la curie romaine; elle devait user de la plus grande prudence, si elle ne voulait pas que son autorité et ses prérogatives fussent diminuées par le concile.

L'assemblée fut convoquée pour Pâques de 1561. La première question à élucider fut celle de savoir si le concile était la continuation de celui de 1545 et de 1561, ou s'il constituait un commencement nouveau. Les légats du pape conseillés et inspirés par Charles Borromée, réussirent à faire ajourner indéfiniment cette question épineuse.

Une autre question qui pouvait fort bien être tranchée dans un sens défavorable à l'autorité du Saint Siège, était celle de la juridiction épiscopale. L'évêque de Cadix proposait que cette juridiction fût déclarée « de droit divin ». Il disait que les évêques tenaient leur autorité directement de Jésus-Christ. Si cette doctrine eût prévalu, l'indépendance de l'épiscopat vis à vis du Saint Siège eût été établie.

C'est alors que le cardinal de Lorraine, représentant de la France, vexé que la paix eût été conclue avec les Huguenots sans son assentiment, comprit que son intérêt lui commandait de soutenir la primauté du pape. Il fit une proposition qui rencontra l'assentiment unanime. Il proposa de condamner l'erreur que les évêques nommés par le pape « ne sont pas de vrais et légitimes évêques ». Ainsi était officiellement proclamée l'autorité des évêques, contestée par les hérétiques, sans rien enlever à l'autorité du Saint Siège. Les légats du pape remercièrent le cardinal « comme un ange envoyé de Dieu pour calmer les esprits ». A Rome où il se rendit, le cardinal fut comblé d'attentions par Pie IV et par Borromée. Il est certain qu'il réussit à contrebalancer dans le concile l'opposition presque constante de l'ambassadeur de Philippe II.

Le concile prit diverses décisions disciplinaires importantes. Il maintint le célibat obligatoire des prêtres, le caractère indélé-

bile de la prêtrise; il décida qu'il n'était pas obligatoire de donner la coupe aux laïques; il décréta l'établissement de séminaires dans tous les diocèses pour la formation du clergé et apporta quelques restrictions au trafic des indulgences.

Borromée s'était fait tenir au courant de tout ce qui se passait à Trente, il avait été l'âme du concile. C'est grâce à lui que l'assemblée parvint au terme de ses travaux, qu'elle acheva la définition de la doctrine catholique et qu'elle vota quelques réformes, sans porter atteinte à la suprématie du Siège apostolique.

APPLICATION DES RÉFORMES DU CONCILE DE TRENTE

Une tâche difficile, mais essentielle, incombait maintenant à la papauté, celle de procéder à l'application des réformes décidées à Trente. Ici encore, Charles Borromée se montra le collaborateur actif et intelligent de Pie IV. Ce fut le secrétaire de Borromée qui fut chargé de la rédaction du nouveau catéchisme romain. Lui-même participa à la revision du missel et du bréviaire. Il fit une nouvelle édition latine des Pères grecs et s'occupa de la réforme du chant et des congrégations romaines. Puis il congédia les laïques de sa cour cardinalice et la réduisit à cent personnes. Il s'occupa de restaurer les églises de Rome et se mit à prêcher fréquemment.

L'aspect de la curie romaine avait complètement changé et un prélat écrivait à cette époque à Mgr Sala, à Bologne : « Si l'ambition vous faisait par hasard désirer de venir à Rome, je vous rappelle qu'aujourd'hui on y vient pour prier et non pour y faire fortune ».

Borromée était le premier à donner l'exemple du sérieux et de l'austérité. Il aurait voulu se retirer dans un couvent d'ermites pour y vivre seul avec Dieu et avec son âme. Mais l'archevêque de Braga, qu'il consulta, le lui déconseilla. Ce prélat qui, à Trente, avait demandé la réforme des cardinaux, lui dit : « Le Concile n'a été repris qu'à votre instigation et il vous devra son heureuse conclusion; tous vous regardent comme leur soutien auprès du pape ». Borromée décida qu'aussitôt que cela lui serait possible, il se retirerait dans son évêché de Milan. Il ne put réaliser son projet qu'à la mort de Pie IV.

L'ARCHEVÊQUE DE MILAN

Depuis quatre-vingts ans, l'archevêque avait cessé de résider à Milan et ce fait avait contribué avec d'autres causes, à maintenir le clergé dans un état lamentable d'ignorance et de mondanité. Un proverbe populaire disait: « Fais-toi prêtre et tiens-toi pour assuré d'aller en enfer ».

De Rome, Borromée gouvernait son diocèse par le moyen de son vicaire, Mgr Nicolas Ormanetto. Certaines mesures furent prises pour la réforme du clergé. Un séminaire fut ouvert sous la direction de trois Pères Jésuites. Le vicaire fit la visite du diocèse. Mais les mesures qu'il prit lui attirèrent le mécontentement et les menaces de ceux qui ne voulaient rien changer à leur manière de vivre. Borromée ordonna de procéder aussi à la réforme des monastères de religieuses; il fit supprimer les bals qui s'y donnaient fréquemment et, conformément aux décisions du concile de Trente, il fit placer dans les parloirs des lames de tôle percées de petits trous, permettant à ceux qui y conversaient de s'entendre, mais non pas de se voir.

Cette réforme se heurta à une opposition des plus vives de la part de deux religieuses de l'Ordre de saint Dominique, les propres sœurs de Pie IV, les tantes de Charles Borromée. Elles résistèrent à l'ordre de leur neveu et écrivirent même au Pape pour demander l'exemption de cette règle. Ce fut une négociation longue et sérieuse dans laquelle le jeune archevêque fit preuve de beaucoup de fermeté et de souplesse. Il fallut l'intervention personnelle de Pie IV lui-même pour faire cesser cette résistance. (1)

Lorsque Borromée put se rendre à Milan, il y réunit en concile provincial les évêques de sa province archiépiscopale et fit accepter par les prélats les décrets du concile de Trente. Peu après, le 10 décembre 1565, Pie IV mourut à l'âge de soixante-six ans, après six ans de pontificat.

Charles Borromée eut une part prépondérante à l'élection au pontificat du cardinal Ghisleri, qui prit le nom de Pie V, et il obtint du pape la permission de retourner s'établir définitive-

(1) T. I, p. 267-268.

ment dans son diocèse. Avant de partir de Rome, il se défit des abbayes et des terres dont il avait le revenu, des pensions dont il avait la jouissance et de tous les meubles et objets d'art qu'il possédait. Arrivé à Milan il organisa sa maison, établit auprès de lui un mentor et deux prêtres en qualité de censeurs. Il exigea de tous ses officiers, supérieurs et inférieurs, le port de la soutane ; il assigna à chacun une fonction déterminée, exigea d'eux une obéissance absolue et l'assistance quotidienne à la messe. Mais surtout il se consacra pendant des mois aux visites pastorales avec l'aide de deux visiteurs, l'un pour la ville de Milan, l'autre pour la campagne. Les informations que ces auxiliaires lui donnaient préparaient ses visites épiscopales et rendaient ses tournées plus efficaces. Il partait pour des semaines avec une suite de six personnes et logeait dans les cures qu'il trouvait souvent dans un état misérable. Il indemnisait les paroisses pauvres pour les frais de sa réception, défendait qu'on lui servît plus de trois plats, prêchait, inspectait les vases servant à l'eucharistie, visitait les monastères et les couvents, et donnait souvent la communion au peuple pendant des heures entières. Partout il s'efforçait de relever le moral des prêtres et fréquemment il pleurait sur les scandales dont il était le témoin attristé. Il lui est arrivé dans une de ses tournées de consacrer dix-huit églises en dix-huit jours.

A Milan même, il avait soin de faire venir les prêtres de la ville dans son palais, il les interrogeait et entrait en contact direct et personnel avec eux. Il s'occupait de la restauration de la cathédrale; c'est lui qui en a fait dessiner la façade, a construit le chœur et a procédé à la consécration de l'édifice entier le 20 octobre 1577. Il eut le courage méritoire de faire supprimer les étendards et les armoiries que les familles nobles avaient mises dans l'édifice, de réformer la musique théâtrale et mondaine qu'on y jouait et d'interdire des processions drôlatiques qu'on y faisait et qui étaient une indigne profanation du sanctuaire (1).

(1) On promenait à travers les rues de la cité un énorme cheval de bois qui constituait tout un garde-manger: le harnais, les colliers, les guides étaient formés de cordons de saucisses : placé sur des roulettes, on l'introduisait au milieu même de la basilique, pendant que le peuple faisait retentir l'air de ses applaudissements et de ses cris. (T. I, p. 370, note.)

Enfin, l'archevêque de Milan réunissait presque chaque année ses prêtres en synode diocésain. Il leur recommandait la propreté, la destruction des livres hérétiques (c'est-à-dire des Bibles et des livres protestants), l'étude des œuvres de saint Thomas d'Aquin. Les mécontents l'accusèrent d'être un novateur avide de changements et de vouloir tout bouleverser. Les autorités civiles le virent de mauvais œil rétablir et exercer avec fermeté le gouvernement spirituel. Nous avons dans ses ordonnances épiscopales un admirable document de son activité réformatrice. On les a réunies en un volume sous le titre de *Les Actes de l'Église de Milan*, elles sont un code modèle d'administration épiscopale.

LA PESTE DE MILAN

En 1575, la peste sévissant dans le voisinage de Milan, le gouverneur espagnol défendit les processions que Borromée voulait faire pour le Jubilé. Mais en même temps le gouverneur préparait des fêtes en l'honneur de Don Juan d'Autriche, frère de Philippe II, l'un des vainqueurs des Turcs à la bataille de Lépante. Or la peste éclata dans Milan le 11 août 1576, le jour même de l'entrée de Don Juan dans la ville. Ce fut aussitôt une dispersion générale : le prince et les gouverneurs se hâtèrent de prendre la fuite. Borromée, lui, demeura dans Milan et ordonna des prières publiques. « Il faut, dit-il, apaiser la colère de Dieu. Le fléau est un châtiment de l'interdiction des réunions et des processions projetées pour le Jubilé. » Puis il s'offre à Dieu comme victime, il rédige son testament, visite les Eglises et se remet à dormir comme autrefois sur des planches nues. Le peuple reconnaissant se pressait sur ses pas.

Le lazaret, où il y avait plus de trois cents chambres, fut bientôt encombré de malades, mais tout y manquait : les lits, le pain, la viande, les remèdes, les infirmiers et les prêtres. Même le nombre des hommes chargés d'enterrer les cadavres était insuffisant. Les portes du lazaret furent fermées, et l'on vit des figures livides se montrer aux fenêtres grillées.

Plein de commisération pour la misère des malheureux malades, Borromée leur vint en aide en vendant les ornements d'or

et d'argent de sa chapelle domestique, deux masses d'argent, insignes de sa dignité archiépiscopale ainsi que les coupes et les couverts d'argent qu'il avait gardés pour les hôtes de distinction qu'il recevait à sa table. Le reste de son argenterie était vendu depuis longtemps. Il fut navré, lui si courageux, de ce que les prêtres refusaient de se rendre au lazaret par peur de la contagion. Il les rappela énergiquement à leur devoir : « Nous n'avons qu'une vie et nous devons la dépenser en ce monde pour Jésus-Christ et pour les hommes. » Un seul consentit à confesser et à communier les malades, mais pas à administrer les mourants. Ce fut un Suisse, le prêtre Leonardo de Leccantina, un homme qui s'y connaissait en matière de peste, qui desservit le lazaret.

Le pape, apprenant la conduite intrépide et le dévouement de Borromée le supplia de ne pas s'exposer sans nécessité absolue. Borromée répondit : « L'évêque est obligé à la perfection. »

L'archevêque s'abandonnait entièrement entre les mains de Dieu, mais prenait en même temps les précautions indispensables. Il portait avec lui une éponge imbibée de vinaigre pour se laver la figure et les mains ; il avait un clou de girofle dans la bouche (et l'on sait que le girofle est un puissant désinfectant). Son exemple fut contagieux ; il entraîna des hommes et des femmes à s'enfermer dans le lazaret pour soigner les malades. Mais ces dévouements ne suffisaient pas et Borromée demanda au pape des pouvoirs extraordinaires, la permission de disposer des religieux sans le consentement des supérieurs de leur ordre. Il lui fallait, en effet, des confesseurs pour les malades établis dans les cabanes aux alentours de la ville. Au début, les religieux montrèrent peu d'empressement et il fallut stimuler leur zèle par des paroles éloquentes.

Certes, leur dit-il, nous sommes à un temps digne d'être envié : en effet, sans être exposés à la cruauté des tyrans, sans les chevalets, sans les flammes, sans les bêtes... nous pouvons obtenir la palme du martyre, bien plus, nous pouvons l'acquérir même sans cette souffrance... chacun peut espérer sortir sain et sauf de cette contagion... mais si quelqu'un d'entre vous venait à contracter le mal, quand même tous les autres vous manqueraient, moi je serai là, au milieu de vous : votre double salut du corps et de l'âme sera l'objet de mes soins... je m'offre même dès maintenant comme votre ministre pour vous

donner les sacrements ; appuyé sur le secours divin, j'ai résolu de n'épargner aucune fatigue, aucun danger pour remplir mon devoir de pasteur et travailler au salut du troupeau qui m'est confié. (1)

Cependant les gens de sa cour tremblaient qu'il ne les obligeât à l'accompagner : « Ne vous montrez point oublieux, leur dit-il, de votre sacerdoce, à ce point de préférer une mort tardive à une sainte mort. »

Borromée était en rapports constants avec les pestiférés :

Il va très souvent au lazaret, écrivait le Père Jacques, capucin, à l'évêque de Brescia ; il console les malades, il va dans les cabanes, dans les maisons particulières, il parle avec tous, les console tous, les pourvoit tous de ce dont ils ont besoin ; il n'a peur de rien et il ne faut pas essayer de l'effrayer. Il est certain qu'il s'expose trop aux dangers et, comme il a été jusqu'ici préservé par une grâce privilégiée de Dieu, il dit qu'il est obligé de faire ce qu'il fait. La ville n'a pas d'autre consolation. (2)

En effet, le gouverneur, les nobles, les riches étaient tous partis. Sans Borromée, la ville eut risqué de devenir la proie de l'anarchie et de la famine. Borromée écrivit au gouverneur le mauvais effet produit par son départ et lui demanda instamment de prendre les mesures nécessaires pour faire venir du froment en quantité suffisante. Mais plusieurs centaines de gens sans ouvrage devenaient une menace pour le bon ordre. Borromée imagina d'enlever les tentures de son palais et de leur en faire des habits, il les chargea de garder les lieux suspects et de purifier les objets qui avaient servi aux pestiférés. Il pourvut lui-même généreusement pendant près de quatre semaines à la nourriture de 1400 malades renfermés au lazaret et pendant plusieurs mois à l'entretien de 400 pauvres, et secourut un millier de prêtres. Par ses générosités, il provoqua nombre de libéralités et de dévouements utiles.

Cependant le mal s'aggravant, on fit trois processions solennelles pour apaiser la colère de Dieu, Borromée marchait en tête, pieds nus, une grosse corde au cou et portait dans les mains un crucifix très lourd. Il resta une heure entière étendu, en prières, dans la cathédrale. Le dernier jour on porta en proces-

(1) T. II, p. 148.
(2) T. II, p. 151.

sion toutes les reliques de Milan et le clou de la croix de Jésus-Christ précieusement conservé dans la cathédrale. Ce clou fut exposé pendant quarante heures à l'adoration des fidèles. Néanmoins le mal redoublait. Défense fut faite à chacun de sortir de sa maison; partout on voyait portes et fenêtres closes. La mort semblait régner en souveraine dans la ville.

Pour relever le courage de la population, Borromée imagina de dresser sur dix-neuf places de la ville des colonnes et d'établir au pied de chacune d'elles un autel où la messe fut dite chaque jour. Le prêtre qui officiait portait la communion à ceux qui la désiraient. En outre, Borromée institua des sonneries de cloches sept fois le jour et sept fois la nuit. La ville entière savait que lorsque les cloches sonnaient, l'archevêque était en prières et qu'elle pouvait s'unir aux supplications de son pasteur. Borromée administrait lui-même les curés atteints de la peste. Quand le fléau se fut calmé, il fonda un hospice pour y recueillir les orphelins. Les services qu'il rendit pendant cette terrible épidémie sont si considérables, que la peste de 1576, fut appelée « la peste de saint Charles ».

Lorsqu'enfin on put respirer à Milan, Borromée annonça une visite d'action de grâces de toutes les églises de la ville. A la cathédrale, le peuple lui fit une ovation triomphale et acclama en lui « le dompteur de la mort, le libérateur de la ville, le père de la patrie ». De nouveau il fit descendre le clou de la vraie croix de la niche où elle était conservée, et l'exposa pendant quarante heures sur le maître autel de la cathédrale. Il fit pour les donner au roi d'Espagne et au gouverneur de Milan, des facsimilés de cette relique. Il voulut aussi que ses paroissiens recueillissent les leçons de cette terrible épidémie. Il les engagea à profiter des châtiments de Dieu, à mener une vie plus chrétienne, à se souvenir qu'ils devaient à la miséricorde de Dieu la cessation du fléau. Dans son cinquième concile provincial, il traita des moyens de se préserver de la peste, et des soins à donner aux malades.

L'activité intense de l'archevêque, l'autorité qu'il avait déployée, l'énergie avec laquelle il défendait les prérogatives du pouvoir spirituel excitaient la jalousie du gouverneur : « Vous êtes presque adoré à Milan, disait celui-ci, et moi je ne suis pas même agréé par le plus grand nombre des habitants ». Le gouverneur

accusait Borromée de sévérité excessive à cause des mesures prises contre les désordres. Il l'accusait aussi d'être un brouillon, un ami des nouveautés, une personnalité encombrante qui empiétait sur les droits du gouvernement politique. A Rome, on admirait fort l'archevêque de Milan, mais on le craignait, on lui reprochait d'être hostile à ce qui venait de la curie. Et cependant, aucun évêque ne recourait plus souvent que lui au siège apostolique, aux congrégations romaines. Il demandait une solution à ses difficultés, une ligne de conduite dans ses doutes et des pouvoirs quand il trouvait les siens insuffisants. On lui en voulut longtemps à Rome d'avoir lutté pour le maintien de la liturgie ambrosienne, particulière à l'Eglise de Milan.

BORROMÉE ET LES SUISSES

Ce champion ardent de la hiérarchie et de l'orthodoxie romaine, prêt à tous les sacrifices pour faire triompher ses convictions, a travaillé énergiquement à déraciner l'hérésie protestante de la Suisse. Nommé par le pape protecteur de notre pays, il avait pris part aux négociations secrètes qui conduisirent à l'alliance des cinq cantons catholiques avec le Saint Père.

Il procéda à des inspections dans les bailliages tessinois qui appartenaient directement à son diocèse. Il se rendit par le Lukmanier à Dissentis où il encouragea les Rhétiens restés catholiques. En 1583, il reçut du pape comme visiteur, réformateur et légat, les pouvoirs les plus étendus pour tous les pays de la Suisse et des Grisons. Avec des moines et des partisans fidèles, il se montra dans la vallée de Mesolcina et y entreprit un travail de conversion méthodique. Ceux des protestants qu'il ne put déterminer à abjurer leur foi, il les fit monter sur le bûcher comme sorciers et magiciens. Il fit accepter ses ordonnances par les chefs de la vallée. (1)

Le Conseil des trois ligues rhétiques à Coire fut très mécontent de ce qu'avait fait Borromée dans une vallée qui leur était *alliée* et déclara nulles les mesures qu'il avait prises. Borromée aurait voulu pénétrer dans la Valteline et y procéder de la

(1) T. III, p. 172-177.

même manière, mais les habitants étaient *sujets* des Ligues. Les seigneurs grisons lui écrivirent qu'ils lui accordaient une liberté entière de passage sur leurs territoires, mais qu'ils lui interdisaient absolument d'y exercer son ministère ecclésiastique : « Vous pouvez parcourir le pays, mais sans faire aucune visitation ». Malgré toutes les oppositions, Borromée persistait à vouloir pénétrer dans la Valteline, la mort seule l'en empêcha.

En août et en septembre 1570, Borromée avait visité la Suisse centrale ; il avait logé chez les hommes d'Etat en vue des cinq cantons et avait produit sur eux une impression profonde par son austérité et son sérieux. Il avait pu se rendre compte de la nécessité de la réforme des mœurs mondaines et dissolues du clergé. La conduite des prêtres était scandaleuse : ils avaient des concubines et ne s'en cachaient pas. D'autre part, il avait déploré la vénalité des chefs, leur pratique de l'usure, leurs empiètements sur la juridiction ecclésiastique.

Comme le chef du diocèse, l'évêque de Constance, habitait Rome, en qualité de cardinal, et que la présence d'un prélat investi de pouvoirs étendus était indispensable pour remédier à cet état de choses, Borromée proposa au pape l'envoi en Suisse d'un visiteur apostolique ou nonce perpétuel, la fondation d'un séminaire théologique à Lucerne et d'un collège de Jésuites à Constance. En fait, le collège des Jésuites fut établi à Lucerne où les hommes intelligents désiraient fort une institution supérieure d'instruction. Les Lucernois firent de grands sacrifices pour la fondation de ce collège ; on collecta de maison en maison et de même que à Genève Jénon la Boulangère donna cinq sous pour le collège de Calvin, de même à Lucerne des domestiques offrirent leurs économies pour que la Suisse primitive et catholique possédât un établissement scientifique central. Malheureusement on pouvait être certain que les Jésuites travailleraient à élargir le fossé qui séparait les deux confessions. C'était là ce que voulait Borromée. Il avait été très désagréablement frappé de voir le mélange et les bons rapports des deux confessions dans les bailliages communs que les cantons catholiques ne pouvaient pas gouverner tout à fait à leur gré.

Avec le nonce Bonhomini et le Jésuite Pierre Canisius, Borromée contribua encore à la fondation du collège de Jésuites de Fribourg (automne 1582). Il fallut que les familles protestantes

qui étaient demeurées sur les bords de la Sarine se soumissent à la religion romaine, ou s'exilassent. Enfin sous l'impulsion de Borromée, les capucins s'établirent dans les Alpes avec l'appui des autorités civiles des cantons primitifs, en dépit du mécontentement et de la jalousie du clergé. Les capucins gagnèrent le peuple par leurs prédications, collaborèrent à la rénovation catholique, puis à la contre-réformation anti-protestante.

Borromée, qui avait accueilli dans son séminaire de Milan quelques jeunes Suisses, avait caressé le projet de fonder un collège spécial pour la formation d'un clergé qualifié à destination de la Suisse et de la Rhétie. Il n'eut pas de repos jusqu'à ce que Grégoire XIII eût signé, le 1er juin 1579, la bulle relative à la fondation du collège helvétique de Milan. Le pape y consacrait annuellement une somme de 2400 écus ; une cinquantaine de jeunes gens des divers cantons devaient y être accueillis gratuitement et instruits par des professeurs Jésuites. Ils devaient s'engager par serment à entrer dans les Ordres. L'influence du collège fut très grande sur le clergé catholique de la Suisse : « Comme d'un cheval de Troie, a dit un nonce romain, des hommes et des théologiens de valeur sont sortis du collège helvétique ».

Ainsi Borromée fut un des principaux ouvriers de la restauration du catholicisme et de l'accentuation du schisme confessionnel en pays helvétique, et le Sonderbund catholique conclu deux ans après la mort de Borromée a été baptisé à juste titre : La Ligue Borromée. (1)

LA PERSONNALITÉ DE CHARLES BORROMÉE

Ce qui frappe avant tout chez Borromée, c'est sa gravité et son austérité. Il ne portait que des soutanes de laine, il ne buvait que de l'eau, il logeait dans une chambre misérable, il dormait deux ou trois heures sur une planche ou sur une chaise. Il avait par conséquent le droit de blâmer le luxe insensé du cardinal Farnèse dans sa villa de Bagnalia, où l'on ne voyait que volières, étangs, cabanes destinées à des chèvres sauvages, à des daims et autres animaux exotiques : « J'ai été étonné, lui

(1) Voir l'*Histoire de la Confédération Suisse* de Johannes Dierauer, t. III.

écrit Borromée, de ne point trouver parmi tant de commodes demeures destinées à des *animaux*, un lieu de refuge ou au moins une place pour y recevoir ces malheureux *catholiques* hongrois, allemands et spécialement flamands qui arrivent dans notre pays chassés de leur patrie par les ennemis de l'Eglise. »

Quelle que fût la simplicité de sa vie, Borromée avait le souci de tenir son rang ; il dépensa dix-huit mille écus pour réparer le palais archiépiscopal, il faisait des aumônes multiples et des dons magnifiques à des monastères et à des collèges.

Ce qui frappe aussi chez lui, c'est sa force de volonté inébranlable : « Les affaires bien réfléchies, dit-il, et prudemment établies, sont pour moi résolues complètement, car elles ont toujours réussi comme je l'avais délibéré ».

Personne ne fut moins timide et personne ne fut plus prudent que lui. En tout et partout il était l'homme de la règle et du devoir. Sa devise était *humilitas*, et l'horreur qu'il avait des dénonciations est tout à son honneur. Sa piété avait un caractère ascétique très marqué ; très dur à lui-même, comme nous l'avons vu, il ne se plaignait jamais. Dans une de ses visites épiscopales on s'aperçut qu'il souffrait horriblement d'affreuses démangeaisons et ses amis découvrirent qu'il était dévoré par une grande quantité de poux. On lui fit faire de nouveaux vêtements et ce ne fut pas sans peine qu'on réussit à les lui faire prendre. Borromée considérait comme une œuvre méritoire de se laisser dévorer par la vermine !

Sa piété était aussi empreinte de superstition. Un jour il laissa tomber à terre une hostie ; saisi d'une profonde douleur il se condamna à un jeûne rigoureux de huit jours et s'abstint pendant quatre jours de célébrer la messe. Nous avons fait allusion à sa vénération des reliques, du clou de la croix dans la cathédrale de Milan. Il faut aussi mentionner les visites répétées qu'il fit avec une extrême dévotion au Saint Suaire conservé à Turin.

Il n'est pas étonnant que ses travaux surhumains et ses pénitences inouïes l'aient prématurément usé. Pris par la fièvre le 24 octobre 1584, il mourut le 3 novembre âgé de 46 ans et 32 jours. Ce fut dans la ville une grande désolation. Le peuple défila pendant quatre jours devant son cercueil et le portrait de l'archevêque se vendit à des milliers d'exemplaires. Son corps fut embaumé et déposé dans le caveau de la cathédrale. On peut

le voir encore à travers une glace, dans une châsse enrichie de diamants et de pierres précieuses, revêtu de ses ornements pontificaux, étendu sur un lit de satin blanc. Au-dessus de sa tête une couronne d'or, œuvre de Cellini, couverte de rubis et de perles. Sur sa poitrine une chaîne d'or, aux anneaux ornés de diamants et de rubis, soutient les monogrammes du Christ et de Marie. On estime à 24.000 écus, soit à Fr. 120.000, la valeur des bijoux qui ornent sa poitrine. Au sommet de la châsse se trouve une croix pectorale en or, ornée d'émeraudes qui vaut plus de Fr. 500.000,— c'est un don de la reine Marie Thérèse.

* * *

Malgré son fanatisme anti-évangélique, Borromée est un beau caractère, une grande figure de réformateur de l'Eglise romaine et le pape Pie X aurait pu célébrer ses mérites sans calomnier les Réformateurs et les princes protestants en les accusant contre toute vérité historique, d'avoir fait de leur ventre leur Dieu!

Borromée a bien des traits de ressemblance avec le grand Calvin. Il est comme lui dans l'Eglise, un homme d'état, un réformateur énergique, un vigoureux conducteur d'hommes. Comme lui, il sait parfaitement ce qu'il se veut et marche droit au but avec fermeté et persévérance sans se laisser arrêter par les obstacles accumulés sur sa route. Comme lui, il a soutenu vis à vis du pouvoir politique les droits, les prérogatives et les libertés du pouvoir spirituel. Mais Borromée est un Calvin sans génie littéraire, et sans génie théologique, il n'a pas été comme Calvin un maître dans les trois domaines de la dogmatique, de la morale et de l'exégèse biblique. Il n'a pas le christianisme si profond, si éclairé du réformateur de Genève, sa religion c'est la religion romaine, ce n'est pas la religion de la conscience morale et de la grâce de Dieu qui est en Jésus-Christ.

E. Choisy.

CHARLES SECRÉTAN

L'ÉVOLUTION DE SA PENSÉE

On l'appelait à Lausanne le philosophe, et on avait raison ; car il était à la fois un sage et un esprit systématique.

Un sage ! m'objectera peut-être quelque lecteur qui vient de parcourir le livre que Mlle Louise Secrétan a consacré à la mémoire de son père, où voyez-vous la sagesse dans cet homme bouillant et agressif, qui se marie sans fortune et sans position assurée, qui se jette dans la mêlée politique et attaque le gouvernement dont dépend la situation qu'il vient d'obtenir et qui va si bien à ses aptitudes ? Sans doute, il mettra de l'eau dans son vin, l'action modératrice de ses amis et de son épouse, les épreuves qu'il traverse et l'âge qui vient apaiseront peu à peu sa fougue juvénile, et lui, qui dédaignait la pensée des autres, qui écrasait victorieusement un raisonnement faible ou une assertion hasardée et ne se souciait pas de se faire pardonner sa supériorité, finira par devenir si modeste que souvent, dit Félix Bovet, dès qu'on l'attaquait, il s'empressait de donner raison à son interlocuteur et de confesser son ignorance. Non, certes, Secrétan n'a pas toujours été un sage ; mais il faut avouer qu'il l'est devenu.

Quant à avancer qu'il a été un esprit systématique, c'est encore un propos contre lequel il convient de s'inscrire en faux. Non seulement Secrétan n'a jamais été l'homme d'un système, mais il ne l'est jamais devenu. Sa carrière de philosophe est d'un bout à l'autre une longue lutte contre l'empirisme, il lui arrive même de s'écrier : « l'empirisme, voilà l'ennemi ». Il respecte Locke comme adversaire du rationalisme excessif de l'école car-

tésienne et comme promoteur de la théorie de la connaissance, mais il accuse sa psychologie sensationniste de conduire au matérialisme et de faire croire que la pensée n'est qu'un élément accessoire du mécanisme universel.

Au-dessus de tous les systèmes qui reposent sur l'expérience sensible, il place les systèmes de ses maîtres allemands, selon lesquels l'esprit seul existerait réellement. Toutefois, il lui est impossible de s'y rallier complètement. Il a une nature d'apôtre, et il devine que pour persuader il faut être compris. Or, il se rend compte que la conception d'un monde purement spirituel entre difficilement dans l'intelligence publique. Aussi, plus il s'avance dans la vie, plus il renoncera à se fonder sur l'idéalisme allemand.

A voir la vivacité avec laquelle il s'attaque à tout propos au déterminisme, on est quelquefois tenté de le taxer de scepticisme. On comprend cependant assez vite que la curiosité de l'esprit n'ayant jamais été son mobile le plus intime, il n'étudie pas les questions pour jouir des solutions qui se présentent, mais pour choisir celles qui lui paraissent les plus utiles pour la conduite morale de la vie.

Si on veut absolument le mettre dans une catégorie déterminée de philosophes, on pourrait à la rigueur le ranger parmi les mystiques. Seulement, il faut avouer que Secrétan agrémente son adhésion à l'union mystérieuse avec Dieu d'une telle profusion de syllogismes qu'involontairement on se surprend à le classer parmi les rationalistes les plus intrépides. Du reste, la philosophie de la liberté, qui est sa profession de foi mystique, n'est pas non plus un système, si par système nous entendons un ensemble d'idées rattachées à un principe unique. Secrétan y campe l'un en face de l'autre deux êtres libres, Dieu et l'homme. Le mal qui est dans le monde serait exclusivement l'œuvre de l'homme, et pour le prouver, Secrétan prend à son compte la vieille théorie d'une chute préhistorique. Cette tradition d'origine orientale, reprise par le christianisme ; transformée par les adeptes de la religion naturelle de façon à faire retomber les péchés du siècle sur la corruption de l'Eglise ; envisagée ensuite par les idéalistes allemands comme le point de départ d'une nouvelle humanité de plus en plus individualisée et progressiste ; restaurée et interprétée enfin par l'Ecole théo-

cratique, dans le but de faire endosser les maux dont souffre l'humanité moderne au mouvement rationaliste qui va de la Réforme à la libre-pensée du dix-huitième siècle, — cette tradition, dis-je, est d'une inspiration nettement dualiste ; comme telle, elle peut servir de transition entre la théologie et la philosophie, entre le pluralisme polythéiste et le monisme théiste, mais ce n'est pas un système purement rationnel.

Ici on voudra bien me permettre d'interrompre mon interlocuteur improvisé et de lui présenter les observations que voici :

Certes, il faut admettre que Secrétan a mis un certain temps à devenir le sage qui est resté dans nos souvenirs. Il faut encore admettre qu'il n'a pas été l'homme d'un système philosophique arrêté dans toutes ses parties. Mais cela ne porte aucune atteinte à son titre de puissant penseur. Bien au contraire. Il n'a pas été l'homme d'une seule pensée, il s'est développé jusqu'à la fin de sa carrière. Réactionnaire audacieux au temps de sa jeunesse, homme d'avant-garde dans sa vieillesse, Secrétan ressemble à Pascal, qui participe à la réaction religieuse du dix-septième siècle, tout en étant à l'intérieur et au cœur de l'orthodoxie un novateur, qui fait trembler la voûte de l'édifice par la force de Samson avec laquelle il embrasse le pilier sacré. Dans l'ordre contemplatif, on peut aussi comparer Secrétan avec Gladstone, tous les deux ayant été conservateurs à leurs débuts et évoluant dans la suite à tel point qu'ils ne reculaient pas devant les idées les plus avancées.

A lire les histoires de la philosophie, on dirait que les systèmes s'engendrent et se succèdent sans intervention de la vie. Mais en les étudiant dans l'ensemble des manifestations sociales, on s'aperçoit bientôt qu'ils résultent de la collaboration d'élites réfléchies et de collectivités agissantes.

Descartes a non seulement renouvelé le dualisme médiéval, il a encore été le révélateur d'un antagonisme intime qui travaille la France. Et l'apport par lequel ses disciples complètent ou modifient la doctrine du maître, d'où vient-il si ce n'est du caractère de leurs personnalités déterminées à leur tour par le génie du peuple auquel ils se rattachent. — Locke, en vrai Anglais qu'il est, tempère le rationalisme cartésien par la valeur

qu'il attribue à l'expérience. — Les monades de Leibniz ne sont pas seulement une synthèse des atomes de Démocrite et des idées de Platon, elles sont encore le reflet philosophique des 1500 états souverains ou demi-souverains de l'ancienne Allemagne mpériale, qui évoluaient parallèlement, sans fenêtres les uns sur les autres, groupés qu'ils étaient autour de l'autorité impériale qui leur servait de centre plutôt traditionnel qu'effectif. — Spinoza, suspecté par chrétiens et juifs, orthodoxes et libres-penseurs, sans patrie et sans église, ne s'écarte du dualisme cartésien que pour affirmer sous une forme moderne le monisme religieux des anciens prophètes d'Israël. — Et Kant, n'est-il pas le représentant le plus réussi du génie à la fois rigide et raisonneur de la Prusse que Frédéric le Grand a si bien formulé, quand il disait à ses sujets : « Raisonnez tant que vous voudrez, mais faites votre chien de devoir » ?

Eh bien, Secrétan lui aussi ne procède pas uniquement des philosophes qui l'ont précédé, il a été l'interprète de son temps et de son peuple.

Durant les soixante années de son apostolat philosophique, les préoccupations de l'élite intellectuelle ne sont pas toujours restées les mêmes. Les personnalités dirigeantes de l'époque de la Restauration s'efforçaient avant tout de relever le prestige des autorités traditionnelles fortement compromis par les événements de la Révolution et de l'Empire, de faire la guerre à l'esprit d'émancipation qui soufflait sur l'Europe, de combattre l'influence de la Réforme et de la Renaissance, hostiles aux conceptions et aux goûts du moyen âge, de considérer tout le mouvement de la pensée moderne comme une récidive de la chute de nos premiers parents et de relever le niveau moral par le retour aux convictions de l'âge de la foi naïve.

Tout autres étaient les préoccupations de l'époque utilitaire, qui s'étend de 1830 jusqu'à la fin du second Empire. L'Europe de ce temps était l'arène où se déployaient les effets de la triple révolution qui devait, au seuil du dix-neuvième siècle, transformer notre vieille Europe. La commotion politique partie de la France de 1789 ébranlait et éliminait successivement les institutions surannées de l'ancien régime ; la révolution économique, qui, de l'Angleterre affairée, rayonnait sur le monde entier, poussait les industriels, armés de machines nouvellement inven-

tées, à produire au-delà des besoins d'un marché fermé, à chercher toujours de nouveaux débouchés et à briser les obstacles qui s'opposaient à leur activité dévorante ; une intense effervescence morale incitait les Wilhelm Meister et les Faust à rechercher le développement intégral de leurs facultés, à tenter dans ce but les expériences les plus périlleuses, à dénouer même, s'il le fallait, les liens qui attachent l'individu au foyer, au sol natal, à la religion de la patrie. La vague utilitaire menaçait de submerger et d'étouffer poésie, religion, pensée désintéressée et morale altruiste, en un mot, tout ce qui pouvait contrarier ou gêner la soif de s'enrichir et de jouir.

En somme, elle fut cependant favorable à l'expansion des énergies individuelles ; elle prédisposait les gens à apprécier les actions produisant un effet utile. Seulement, à force de stimuler les énergies, elle devait amener le nombre grossissant des esprits pratiques à se dire que, pour réussir dans le champ de l'action, la concentration des forces vaut mieux que l'éparpillement. De là le développement de l'impérialisme politique et économique qui distingue la fin du dix-neuvième et le commencement du vingtième siècle. L'action des masses y prime celle des individus. Les grandes nations ne se contentent pas de centraliser leurs ressources militaires, elles entrent encore dans des systèmes d'alliance de plus en plus redoutables ; de leur côté, les armées industrielles ne poursuivent plus séparément leur chemin afin de conquérir tel ou tel marché particulier, elles se concertent pour monter à l'assaut du marché universel ; et en face de ces coalitions se campent des solidarités sociales de classe, dont l'influence grandissante est peut-être appelée à produire un jour des effets propres à neutraliser les inimitiés nationales.

L'attitude de Secrétan a été influencée par les diverses circonstances à travers lesquelles a évolué sa longue carrière. Heureusement que son berceau s'est trouvé placé dans ce carrefour de l'Europe où se croisent, se pénètrent et se corrigent deux grandes civilisations. Secrétan a été ainsi amené à opérer la synthèse de deux courants de pensée, dont l'un vient de l'Europe latine et l'autre de l'Europe germanique.

L'Europe latine donne naissance à deux philosophies, qui sont l'expression fidèle d'une société divisée en deux camps distincts :

le spiritualisme catholique et la libre-pensée matérialiste. Ces deux doctrines revêtent, surtout en France, une expression des plus tranchées, d'où résulte pour l'une et l'autre une forme dont la netteté incisive s'impose même aux penseurs hors de France. L'Ecole théocratique des Maistre et des Bonald influence fortement les Schelling et les Schlegel, tandis que l'Ecole matérialiste agit surtout par l'intermédiaire de la pensée anglaise. Comme Maistre et Bonald, leurs disciples allemands se déclarent ennemis de la Révolution, et, pour la combattre, ils s'attaquent non seulement à ses effets, mais encore aux causes qui l'ont produite.

Les siècles qui s'écoulent depuis la Renaissance et la Réforme leur paraissent sacrifier l'ordre au progrès, le passé au présent, le surnaturel au matériel. Aussi, au lieu de prendre comme les Cartésiens, les Baconiens et les sensualistes, leur point de départ dans la conscience individuelle, ils cherchent la source de tout ordre social dans la conscience collective, et ils opposent à l'individualisme de leurs adversaires l'autorité de la race et de la tradition. Schelling, le maître de Secrétan, s'est rallié à leur point de vue dès 1803. Les choses, dit-il dans *Philosophie et Religion*, œuvre complétée en 1808 par les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté*, les choses doivent leur existence à leur détachement de l'absolu. La race humaine a reçu à l'origine une révélation de l'art, de la science, de la religion et de la civilisation par l'intermédiaire d'êtres supérieurs, qui ont disparu après avoir semé la graine divine d'une culture parfaite. Leur disparition a été suivie d'une détérioration graduelle de notre planète et de notre race. L'histoire de cette déchéance est une épopée en deux parties, une Iliade et une Odyssée, l'une racontant comment l'humanité s'est détachée de son centre divin, l'autre décrivant le retour dans le foyer déserté. L'incarnation du Christ forme le point culminant du conflit entre les volontés individuelles et la volonté universelle, et c'est grâce à elle que la lutte du bien et du mal se termine par la subordination et la réconciliation des choses au sein du bien.

La philosophie théocratique de la France cléricale, qui se reflète dans le dernier avatar de la doctrine de Schelling, a été formulée d'une façon plus nette encore par Frédéric Schlegel.

Il y a eu chute, dit-il dans sa *Philosophie de l'histoire*, parue

en 1827. De là, une éducation progressive, organisée par Dieu en vue du salut. La liberté, la providence et la possibilité du mal sont les trois facteurs de l'histoire. Celle-ci est parfaitement distincte de l'histoire naturelle. L'homme n'est pas un animal perfectionné; dès le principe, il possède un germe divin destiné à produire le langage, la pensée et tout le mouvement qui rend l'homme maître de la terre. L'homme est déchu de son état primitif d'innocence et de sagesse, aussi l'histoire n'est-elle pas autre chose qu'un mouvement de restauration. Les nations historiques forment une chaîne du sud-est de l'Asie jusqu'au nord-ouest de l'Europe. Leur développement comprend quatre périodes qui s'écoulent 1° en Orient; 2° dans le monde politique de la Perse, de la Grèce et de Rome; 3° dans l'Europe chrétienne du moyen âge; 4° dans l'Europe moderne. L'histoire du monde oriental est intérieure; elle présente le développement successif des quatre facultés primordiales de l'homme, de la raison en Chine, de l'imagination chez les Indous, de l'entendement pratique chez les Egyptiens, de la volonté chez les Hébreux. L'histoire de la Perse, de la Grèce et de Rome suit une direction opposée à celle de l'Orient asiatique; elle vise l'organisation extérieure de l'humanité, qu'elle s'efforce de réaliser par une suite de tentatives destinées à rétablir l'unité matérielle du monde. Dans l'âge chrétien s'organise, sous l'égide du pape, la vie à la fois intérieure et extérieure de l'humanité, période de bonheur troublée à la fin par la Réforme, qui donne le signal d'un mouvement de désorganisation révolutionnaire, auquel la restauration de l'autorité est enfin destinée à mettre un terme.

L'interprétation logique du dogme de la chute amène donc les adeptes allemands de l'Ecole théocratique à voir dans la liberté la véritable cause du mal qui est dans le monde, à la combattre avec passion, à combattre aussi l'usage de la raison et toutes les initiatives individuelles qui occasionnent des solutions de continuité historique.

Or, Secrétan part des mêmes principes que l'Ecole théocratique; comment se fait-il qu'il arrive à des conclusions opposées, qu'à ses yeux l'histoire se présente sous l'aspect d'un accroissement de la conscience individuelle, d'un affranchissement graduel de la personne morale, de l'ascension vers un organisme social de plus en plus parfait, où chacun est appelé à jouer un rôle conforme

à sa nature particulière ? C'est que, dans l'âme de Secrétan, l'idée latine d'un dieu centralisateur, conçu sur le modèle d'un Philippe II, d'un Louis XIV ou d'un Napoléon, cède peu à peu la place à l'idée d'un dieu qui se réalise dans les individus animés du génie de la charité.

Il comprend de plus en plus ce qu'il y a de sécheresse analytique dans la pensée religieuse du monde latin, qui scinde l'univers en deux moitiés absolument distinctes : les puissances du bien et celles du mal, Dieu et la Nature, l'esprit et le corps, l'homme et la femme, le prêtre et le laïque, l'Eglise et l'Etat. Oppositions qui sont censées ne pouvoir se résoudre que par la victoire complète de l'un ou de l'autre des éléments antagonistes. Le génie religieux de Secrétan, sollicité par le souffle mystique, parti de l'Allemagne romantique et de l'Angleterre du Réveil, cherche pour l'énigme de l'existence une solution moins chimérique que le dualisme absolu ; il veut unir au lieu de séparer, associer au lieu de subordonner. Pour lui, le bien et le mal, l'universel et l'individuel cessent d'être tranchés comme le jour et la nuit ; il finit par les voir se mêlant, se pénétrant, se conditionnant l'un l'autre. Dieu et la Nature, l'esprit et le corps cessent d'être des abstractions pour entrer dans une union de plus en plus concrétisée. A ses yeux, l'homme et la femme ne sont destinés ni à vivre séparés, ni à être l'esclave l'un de l'autre ; différents de nature et non pas supérieurs ou inférieurs, ils sont appelés à se compléter ; le prêtre, c'est-à-dire l'homme vivant uniquement pour l'esprit, et le laïque vivant uniquement pour la vie matérielle, sont deux monstruosités dont l'avenir devra nous débarrasser, et avec elles devra disparaître l'antagonisme radical entre les institutions de persuasion morale et celles de contrainte matérielle, qui s'appellent l'Eglise et l'Etat.

Si la pensée de la Restauration a subi des échecs répétés dans l'esprit de Secrétan, elle s'y maintient cependant, modifiée sans doute, mais toujours prête à disputer le terrain à son ennemie, la tendance utilitaire et empirique. Elle pousse Secrétan à maintenir les deux idées fondamentales de sa métaphysique : celle de la chute et celle de l'unité essentielle de la race humaine. Et elle y réussit d'autant plus facilement que ces deux idées avaient été interprétées par Kant dans un sens favorable à la liberté et à l'œuvre de la civilisation.

Aussi, lorsque le courant utilitaire bat son plein, Secrétan intervient-il dans l'intérêt de l'énergie morale pour lutter contre l'action dissolvante des optimistes qui s'efforcent de faire croire à l'existence d'un progrès automatique, dont la marche serait assurée par le simple jeu des libres égoïsmes. En face du déterminisme grandissant, il estime que la suprématie de l'idée morale doit être l'élément vital de la pensée moderne et que, dirigés par elle, nous devons reprendre et renouveler l'œuvre des réformateurs du seizième siècle.

Secrétan intervient encore lorsque le développement moral de l'individu se trouve menacé par l'ascendant de l'impérialisme militaire, capitaliste et socialiste. A l'action des masses et de la coalition des intérêts matériels, il oppose comme Carlyle celle des individualités dont l'âme s'élargit pour vibrer à l'unisson des intérêts généraux de l'humanité. L'avenir que l'on peut incliner en faveur d'un idéal humanitaire le préoccupe plus que le passé, dont il redoute la poussée fataliste. De là, sa prédilection pour le droit naturel, qui réduit à un minimum la contrainte dont les organisations politiques et judiciaires ne peuvent se passer. De là sa sympathie pour les efforts destinés à combattre les fléaux de la guerre et du prolétariat. De là sa campagne en faveur des mesures propres à relever la condition de la femme. De là, enfin, son inaltérable conviction que l'avènement d'une ère de justice n'est possible que grâce à une réforme morale qui nous entraîne hors des bornes d'une étroite individualité et nous initie à la joie de participer aux aspirations vers ce qui est éternel et universel.

Dans les traités d'histoire de la philosophie, Secrétan n'est mentionné qu'en sa qualité d'auteur de *La philosophie de la liberté* et rattaché comme tel à l'école de Schelling. Ses écrits sur le principe et la valeur de la morale, sur les questions sociales et notamment son remarquable ouvrage sur *La civilisation et la croyance*, sont passés sous silence. Quelle peut être la cause de cette omission? Serait-ce la difficulté de s'orienter dans des œuvres le plus souvent dépourvues de table de matières et d'index alphabétique ? Serait-ce la difficulté de rattacher la pensée de Secrétan à un système nettement défini ? Serait-ce son flottement entre les procédés de l'intuition et ceux de la démonstra-

tion, ou bien sa préoccupation de faire servir la philosophie à la conduite de la vie plutôt qu'à l'architecture de la pensée humaine? Peut-être y a-t-il de tout cela dans l'oubli que je viens de signaler. Aussi serait-ce rendre un véritable service aux causes défendues par Secrétan que de publier une édition de ses œuvres pourvue de toutes les indications pratiques qui pourraient en faciliter la lecture. Il y aurait grand intérêt également à voir la pensée de Secrétan condensée dans un résumé qui laisserait de côté les longs raisonnements dialectiques pour faire ressortir les géniales intuitions dont les avatars se retrouvent dans les œuvres de plusieurs des grands philosophes contemporains.

N'y a-t-il pas comme un prélude de *L'évolution créatrice* de Bergson dans les passages de *La civilisation et la croyance*, où Secrétan montre que l'évolution est la forme essentielle de la création et que le développement de l'homme individuel est le symbole le plus naturel de l'évolution universelle?

L'assertion de Secrétan que « le premier point qu'affirme la religion, c'est que les choses les meilleures sont les plus durables, celles qui survivent à toutes les autres et qui auront le dernier mot dans l'univers », n'est-ce pas aussi l'idée fondamentale du pragmatisme de James?

Et l'idée de la liberté créatrice, de la collaboration du tout et de la partie, de Dieu et de l'homme, de l'idéal et de la réalité; la critique sévère que Secrétan fait de l'ensemble de notre civilisation et de la conception purement statique de la religion; le culte qu'il professe en toute occasion pour la sublime idée du christianisme, selon laquelle Dieu se fit homme afin que l'homme fût fait Dieu, — tous ces éléments de la pensée de Secrétan mûri par l'âge ne les retrouvons-nous pas dans les œuvres d'Eucken?

Mais l'âme de Secrétan n'a pas seulement vibré à l'unisson de tous les courants généraux de l'esprit européen, notre philosophe a encore traduit par sa vie, aussi bien que par ses œuvres, les tendances les plus profondes de notre génie national.

Une nature accidentée nous pousse à la division. L'histoire, au contraire, nous a rapprochés; elle nous a permis de faire collaborer à l'œuvre de la liberté des éléments de plus en plus hétérogènes. Elle a successivement associé les montagnards groupés autour du lac des Quatre Cantons, les cantons forestiers

et les cantons urbains, des populations catholiques et protestantes, agricoles et citadines, germaniques et latines. Elle a fusionné ainsi des intérêts rivaux d'ordre régional, social, religieux et ethnique. Or, l'idée de coopération qui se dégage de ce développement du principe fédératif a été à un degré éminent l'impulsion qui a dirigé la pensée de Charles Secrétan. Elle lui a fait voir dans la religion, la métaphysique, la psychologie, la morale et la sociologie, la collaboration de Dieu et de l'homme, de l'universel et du particulier, de la réflexion et de la sensation, de l'idéal et de la réalité, de la conscience collective et de la conscience individuelle. Et ce qui plus est, elle a inspiré non seulement la pensée, mais encore la vie de Secrétan.

Aux habitudes de sa première éducation essentiellement latine, se sont ajoutées les suggestions de la pensée allemande. Son mariage avec une catholique, avec laquelle il vécut pendant cinquante ans dans l'harmonie la plus parfaite, l'a élevé à une conception du christianisme qui plane au-dessus des divisions ecclésiastiques. Au soir de sa vie, il rêvait encore pour tout le monde d'un genre d'existence où les travaux manuels en plein air auraient alterné avec des occupations sédentaires d'ordre intellectuel, comme c'est encore le cas dans de nombreuses régions de notre patrie. Il appelait enfin de ses vœux les plus ardents une organisation sociale basée sur la coopération et destinée à faire cesser les conflits du travail et du capital.

Cette belle carrière, consacrée à une idée qui est au fond celle de notre pays et qui a peut-être la chance de devenir celle du monde à venir, se reflète avec un charme prenant dans le beau livre dont il vient de paraître une nouvelle édition(1), livre où Mlle L. Secrétan retrace la vie et l'œuvre de son père, où elle fait sentir comment, par l'intermédiaire d'une nature d'apôtre, communient les générations du passé avec celles du présent et de l'avenir, comment des influences lointaines, qui se transmettent de père en fils, se combinent avec celles du milieu natal et celles de l'étranger pour produire une personnalité douée à la fois de grands talents et de nobles instincts.

(1) L. Secrétan, *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre.* 1 vol. in 16. Quatrième édition. Lausanne, Payot, 1912.

Les parages où se meuvent les philosophes ne passent pas généralement pour des lieux offrant des distractions attrayantes. A lire le livre de Mlle Secrétan, on revient de cette opinion. On y découvre la vie mouvementée d'un penseur qui a espéré, erré, souffert et lutté comme nous tous, mais qui, en outre, nous stimule et nous ouvre des échappées consolantes sur une humanité mieux organisée que la nôtre.

ALEXANDRE MAURER.

EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

ET PSYCHOLOGIE DE LA RELIGION

Est-il légitime, est-il abusif de parler d'une *expérience religieuse* ? Cette locution a passé de la langue des théologiens dans celle des psychologues. L'ouvrage bien connu de William James n'a pas peu contribué à la rendre familière au grand public. Mais tout le monde n'est pas d'accord sur ce qu'elle signifie, ni même sur la question de savoir si elle a un sens.

Pour ne citer qu'un exemple de divergence radicale, M. Henri Bois, dans son petit livre *La valeur de l'expérience religieuse*, soutient que les sentiments intimes du croyant, le renouvellement moral du converti, l'intuition du mystique, représentent un mode authentique d'expérimentation (1). M. Leclère par contre, dans un important mémoire intitulé *La vanité de l'expérience religieuse*, entend prouver que les seuls vrais titres de la religion sont ceux que fait valoir la spéculation rationnelle (2).

Sans m'arrêter davantage à la comparaison de ces deux écrits, je voudrais montrer en quoi l'expérimentalisme de certains théologiens me paraît peu fondé à se réclamer de la psychologie. Je présenterai ensuite les objections que j'aurais à faire à la thèse intellectualiste, en les rattachant à quelques considérations générales, — forcément trop générales — sur la nature psychologique de la religion.

(1) H. Bois, *La valeur de l'expérience religieuse* (1908).

(2) A. Leclère, *La vanité de l'expérience religieuse*. Archives de psychologie, t. IX, mai 1910.

I

Il importe d'abord de préciser le sens du mot *expérience*.

On désigne en général sous ce nom, disent les dictionnaires, « la connaissance immédiate d'un fait singulier et les diverses conséquences psychologiques qui en découlent » (1). Exemple : je touche un objet incandescent, je me brûle, et je garde de cette sensation douloureuse le souvenir qui doit me faire éviter désormais ce dangereux contact. A côté de l'expérience sensible, extérieure, il y a l'expérience intérieure, constituée par les phénomènes de conscience. Cette distinction d'ailleurs n'a rien d'absolu, puisqu'il n'existe pas d'idée qui ne se rattache de près ou de loin à la perception, ni de sentiment où le corps ne soit pour quelque chose. Externe ou interne, l'expérience se définit ici par son caractère d'immédiateté et de spontanéité. Elle ne comporte aucune préméditation, aucune hypothèse de recherche. C'est l'impression que nous avons des choses en tant qu'elles agissent sur nous et appellent de notre part des réactions appropriées.

La signification du terme est autre dans le langage des sciences. L'expérience scientifique consiste à prendre à l'égard du réel une attitude d'investigation calculée. Ou bien on note ce qui se passe, en tâchant de surprendre les rapports des faits (observation) ; ou bien on intervient dans le processus, on y apporte une modification qui doit servir de contrôle (expérience proprement dite, expérimentation). Le botaniste observe quand il regarde une plante croître en la laissant où elle est ; il expérimente quand il la change de terrain pour voir s'il en résultera un trouble ou un arrêt de la croissance. Différence d'application plutôt que de méthode. Selon la formule de Claude Bernard, l'expérimentation n'est autre qu'une observation provoquée (2). On peut dire que la méthode expérimentale a prévalu dans toutes les sciences, parce que s'il n'y a pas partout un laboratoire où la matière se manipule à volonté, partout on travaille

(1) G. Fonsegrive, art. *Expérience*. Grande Encyclopédie, t. XVI, p. 947.

(2) Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), p. 35 et ss.

dans le même esprit d'objectivité et de rigueur. Le propre de l'expérience scientifique est de tendre à une représentation objective des faits. Que le savant prenne l'initiative de modifier les conditions du phénomène, ou doive se contenter d'une notation adaptée aux conditions dans lesquelles le phénomène se produit, son souci constant est d'éliminer les chances d'erreur qui viennent de lui-même. Autant que possible il fait abstraction de ses dispositions individuelles, de ses façons à lui de juger et de sentir. L'homme qu'il est par tout le côté affectif et social de son existence, il en réduit systématiquement le rôle dans ses investigations, pour n'être plus que la science impersonnelle qui scrute, mesure, compare, et découpe la vie en formules de clarté.

On peut sans doute chercher, par delà cette distinction acquise, le rapport originel. Si, comme M. Bergson l'admet, la faculté de comprendre se ramène en dernière analyse à la faculté d'agir, si notre connaissance est relative à nos besoins, l'expérimentation scientifique n'apparaît plus que comme un perfectionnement de l'empirisme vulgaire, lequel bien loin de nous donner la mesure même des choses, se borne à mesurer l'adaptation de notre action au réel. L'expérience vraie, pure, la seule adéquate à son objet, devrait alors être cherchée « au dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* » (1).

Mais par quelque chemin que l'on essaie de remonter à la source de la connaissance, aujourd'hui nos procédés de connaître sont assujettis à la dualité de l'expérience au sens large et de l'expérience organisée scientifiquement. La science opère comme si elle était son but à elle-même ; l'utililité de son travail est à ce prix. Au lieu de tenir compte des seuls phénomènes dont un mouvement de la sensibilité accuse l'intérêt pour le moi, et d'en tenir compte à ce seul titre, elle se met en quête de rapports qui soient dans les choses indépendamment du moi. L'expérience que je puis appeler mienne, le parti positif ou négatif qu'un être organisé comme je le suis tire des circonstances où il se trouve et des impressions qu'il reçoit, n'est pas négligée par l'expérience scientifique ; celle-ci peut la prendre pour matière, mais elle la dépersonnalise en l'annexant.

(1) H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 203.

Cela étant, qu'y a-t-il dans la religion d'expérimental ou, si l'on me passe cette expression, d'*expérimentable*? A parler scientifiquement, rien. Il existe une science des phénomènes religieux, qui s'inspire en les étudiant de la méthode expérimentale. Mais la religion elle-même, en tant du moins qu'elle implique l'affirmation de la réalité de son objet, ne peut être assimilée à une expérimentation. D'autre part les hommes religieux ont à se prévaloir de certaines « expériences » qui leur appartiennent, de certains états qu'ils connaissent pour les avoir vécus. Ainsi la religion existe, rentre dans l'expérience humaine, mais non pas à la façon des vérités qui se démontrent expérimentalement.

Faute plutôt d'appliquer assez strictement cette distinction que de l'admettre en principe, les représentants de ce que j'appellerai la psycho-théologie contemporaine ont fourvoyé l'apologétique dans une fâcheuse direction. Ce fait tient à diverses circonstances. Le progrès des sciences de la nature, l'avènement d'une philosophie matérialiste à prétentions scientifiques, devaient inspirer aux esprits religieux le désir d'avoir une réalité constatable aussi, quoique différemment constatable, à opposer aux données sur lesquelles le matérialisme disait s'appuyer. D'autre part, la critique historique faisait apparaître la relativité des dogmes, leur étroite dépendance à l'égard des conditions variables du milieu social. Il était naturel d'en conclure que l'élément senti et vécu a plus d'importance que le changeant symbolisme des formules. C'est ce que fit, entr'autres, Auguste Sabatier. Mais par là il entendait bien séparer la connaissance religieuse, foncièrement subjective, de la connaissance scientifique; il n'était pas de ceux qui répugnent à cette séparation franche, sous prétexte que la science n'est pas non plus capable d'atteindre l'être en soi. Dans sa classique *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, la part de la psychologie est assez petite. Il se borne, quand il veut déterminer les lois de la vie religieuse, à l'analyse purement introspective de ses aspirations de protestant pieux et cultivé. C'est en somme une confession philosophique, qui fournit tout au moins au psychologue un document digne d'attention. D'autres devaient faire une besogne beaucoup plus contestable avec des moyens beaucoup plus perfectionnés. Les tra-

vaux de Leuba, de Starbuck, de Coe, de Murisier, qui tendaient simplement à donner aux phénomènes religieux leur place dans la biologie mentale, furent salués dans certains milieux avec autant d'enthousiasme que s'il s'était agi d'établir sur des bases scientifiques le bon droit du spiritualisme chrétien. On allait pouvoir, semblait-il, sinon dresser le procès-verbal d'un miracle à l'ancienne mode, du moins mettre au jour celles des déterminations de la conscience religieuse qui seraient imputables à l'intervention d'un agent supra-humain.

Or, de tels espoirs n'ont rien de justifié. Et ils apparaissent d'autant plus chimériques qu'on croit devoir insister, par crainte du panthéisme, sur ce que l'homme religieux n'expérimente pas Dieu lui-même, mais les résultats de l'action divine. On comprendrait en effet que l'immanence de Dieu permît à l'expérience mystique de l'atteindre. Mais si l'on veut maintenir sa transcendance intacte, ce n'est pas sur le terrain de l'empirisme qu'on en peut vérifier les manifestations. Dans le domaine des faits psychiques comme en tout autre, la science cherche à noter des relations constantes, des liaisons d'antécédents et de conséquents. Il ne lui appartient pas de marquer, ne serait-ce que par élimination, le point où l'hyper-phénomène aurait à s'insérer dans le tissu phénoménal. Entre les faits que l'on observe, et les propositions métaphysiques qu'il s'agirait d'accréditer, il reste une solution de continuité expérimentale ; et les raisons que l'on peut avoir de franchir ce pas critique diffèrent essentiellement de celles qui, en science, ont force de loi.

Invoquera-t-on les cas de conversion brusque, qui constituent pour beaucoup de chrétiens l'expérience cruciale dont l'évidence s'impose irrésistiblement à tout esprit droit? La psychologie y voit certes une belle démonstration de la fécondité morale du mysticisme. Mais c'est dans les antécédents du converti qu'elle va chercher les causes prédéterminantes de la crise, influences obscurément subies, répercussions de chocs émotionnels, mécanismes montés dans la subconscience, dont un incident parfois d'une banalité extrême suffit à provoquer le déclanchement. Il est rare qu'une enquête un peu approfondie ne permette de reconstituer le processus. Si l'on n'y parvient pas, le psychologue en conclut simplement... que ses renseignements

présentent des lacunes, vérité de la Palice à laquelle il est d'une bonne science de s'en tenir en pareil cas. La part du surnaturel ne saurait être taillée dans le résidu d'inexpliqué que laisse provisoirement subsister l'analyse.

Les penseurs de l'école de Malan et de Frommel ne se font pas faute de recourir au subconscient, au subliminal. Mais c'est pour y situer l'action de Dieu, créatrice de l'obligation morale qui pour eux constitue le fait religieux primitif (1). Rien n'est plus discutable, — quoique la responsabilité en revienne pour une bonne part à William James, — que cette promotion de la subconscience au rang d'intermédiaire privilégié, par lequel l'impératif divin se communiquerait à l'âme humaine. On appelle *subconscients* les éléments de conscience que la mémoire, faculté active, refoule par l'effet d'une inhibition morbide ou écarte en vertu d'une utile sélection. Ce terme correspond donc à une différenciation purement fonctionnelle. Le seuil de la conscience n'est qu'une commode métaphore; s'il existe un appareil de réception mystique, on ne saurait le localiser par rapport à cette limite en mouvement. Certes l'étude de bon nombre de phénomènes religieux est facilitée par celle des faits d'automatisme et de dédoublement qui montrent combien la vie psychique peut déborder la vie consciente. Mais c'est tout. La métaphysique est toujours libre de superposer la causalité divine aux causes empiriquement assignables : elle plane, c'est son rôle, et l'on ne voit pas qu'elle ait à prendre pied dans la marge obscure du moi plutôt qu'ailleurs.

Inutile d'ajouter que si les psychologues religieux s'abusent quand ils prétendent trouver dans le contenu du subconscient la preuve du droit qu'aurait la théologie de se substituer à la psychologie à un moment donné, les psychologues irréligieux ne s'illusionnent pas moins quand ils croient avoir forcé l'hypothèse-Dieu dans sa dernière retraite, parce qu'ils ont exploré cette fameuse région subliminale sans y trouver trace d'une intervention d'en-haut. Certaines discussions, entendues en 1909 au Congrès de psychologie de Genève, étaient absolument typiques à cet égard.

M. Bois, dans l'ouvrage déjà cité, qui renferme d'ailleurs

(1) Cf. G. Berguer, *La notion de valeur* (1908).

d'excellentes pages, se défend avec énergie de mettre dans l'expérience religieuse ce qui n'y est pas. Il demande que l'on distingue l'expérience de la foi qui l'interprète. Il déclare souscrire au principe méthodologique d'« exclusion de la transcendance », si sagement posé par M. Flournoy (1). Mais sa manière d'appliquer ce principe équivaut trop souvent à l'entreindre. Dire aux incrédules : « Ayez la foi qu'il faut pour faire cette expérience, et vous y trouverez la confirmation de votre foi », est un langage fort légitime dans la bouche d'un prédicateur, la prédication étant avant tout un témoignage qui doit agir par l'émotion sur la volonté. Et tous les orateurs, religieux ou autres, sont bien obligés d'en user de même à l'égard des auditeurs dont ils cherchent à obtenir une décision d'ordre moral. Mais si grand que soit le rôle de la pétition de principe dans toute notre vie éthique et sociale, c'est fausser compagnie à l'expérimentalisme scientifique que d'y avoir recours. En vain insiste-t-on sur la nécessité de l'hypothèse en science pour opérer un triage préalable et pour poser les questions auxquelles l'expérience répond. Dans ce cas il est admis que la réponse peut être soit affirmative soit négative. Tandis que la foi s'engage dès son premier mouvement. Elle n'interroge pas, elle ne discute pas, elle décide, et sa décision tombe dans le champ des alternatives empiriques comme l'épée de Brennus dans la balance du Romain. Ce n'est pas une solution que l'on propose, c'est une résolution que l'on prend. Comment assimiler deux opérations aussi manifestement hétérogènes ?

Il est, si j'ose ainsi dire, dans la logique de cette confusion, de vouloir que les esprits religieux soient seuls compétents en psychologie religieuse. Chaque observation, c'est vrai, doit se faire dans des conditions déterminées par la nature de la chose à observer. Mais est-il nécessaire d'avoir la voix belle pour étudier en connaissance de cause la physiologie du chant? On peut réussir très bien dans l'analyse d'un phénomène mystique sans en avoir été soi même affecté. En revanche il arrive que d'excellents chrétiens se montrent observateurs déplorables en tout ce qui concerne leur mentalité propre et celle de leurs pareils. Il est loin de notre pensée de déclarer incompatibles la psychologie et

(1) Th. Flournoy, *Les principes de la psychologie religieuse*. Archives de psychologie, t. II, déc. 1902, p. 38 et ss.

la piété. Cependant certains états religieux typiques se concilient mal avec une juste vue de ce qu'ils offrent de psychologiquement significatif. Surtout il faut une grande pratique de l'investigation mentale pour distinguer comme il convient la religion phénomène de conscience de la religion concept traditionnel. Le mystique ne croit rien ajouter à l'immédiateté de ce qu'il éprouve quand il attribue les émotions qui le pénètrent, les impulsions qui le dirigent, les lumières qu'il reçoit, à l'action d'une puissance supérieure, et non pas à l'action d'une divinité quelconque, mais à celle du Dieu de son credo. La façon dont il interprète son expérience a beau être conditionnée par la tradition; pour lui expérience et interprétation se confondent. Dans sa conscience, la doctrine participe de la force impérative du sentiment. Ce caractère contraignant des notions auxquelles s'attache un intérêt religieux est certes d'une grande signification psychologique. La psychologie en tient compte comme d'un fait. Seulement elle décompose ce que la croyance unit; elle voit dans le dogme la forme historique donnée à l'expression de certaines tendances; elle n'envisage les notions théologiques, — Dieu, création, providence, révélation, rédemption, — qu'au point de vue des conditions de mentalité auxquelles répond cette métaphysique sacrée. C'est dire que le psychologue ne devra pas à ses convictions religieuses personnelles, s'il en a, de se reconnaître dans la complexité des processus religieux.

La faute est donc, non pas d'employer le mot « expérience », mais bien de profiter de l'ambiguité de ce terme pour faire endosser directement ou indirectement à la science psychologique la responsabilité d'affirmations qui ne sont pas de son ressort. Il y a quelque abus de langage, par exemple, à prétendre tirer de la « conscience chrétienne » les matériaux d'une dogmatique qui représente la quintessence savamment extraite de la pensée des Pères et des Réformateurs, à parler couramment de l' « expérience du pardon et de la grâce », comme si le chrétien éprouvait autre chose que la satisfaction intérieure qui résulte pour lui d'une adhésion à la doctrine du pardon. Et nous n'aurons garde de penser que ceux-là aient tort de prendre ce sentiment pour guide, qui en ont connu l'intime réconfort. Mais il appartient à la foi d'élire cette expérience toute subjective entre

beaucoup d'autres qui la contredisent singulièrement. Dans le monde où nous sommes, croire est un risque et partant un honneur. Pourquoi ne pas accepter dans toutes ses conséquences le brevet d'inévidence que saint Paul décernait à la foi (1) ? Il n'est pas absurde d'admettre que l'assurance du chrétien qui fait crédit à l'Eternel nous conduise plus près de la vérité absolue que la sécurité intellectuelle du savant qui ne doute pas que la même proportion d'hydrogène et d'oxygène ne se retrouve dans toutes les gouttes d'eau de l'univers. En attendant, ces deux attitudes sont inassimilables. On ne peut en même temps proclamer l'élévation du divin au-dessus des atteintes de la science et obtenir une sorte de naturalisation scientifique de la croyance qui pose le divin.

II

Sur plus d'un point jusqu'ici, nous avons donné raison aux critiques que l'intellectualisme dirige contre la thèse spécieuse de l'expérimentalisme religieux. Mais si les affirmations qui dessinent l'objet de la foi supposent une élaboration intellectuelle, ne sont pas données dans la conscience du sujet, d'autre part nous voyons la religion se spécifier par sa fonction psychologique indépendamment des idées qui lui servent d'expression.

Comme l'origine du langage, comme celle de la société, — sans parler de celle de la vie, — l'origine de la religion, j'entends le secret de son apparition historique, nous échappe et nous échappera probablement toujours. Rien n'autorise à qualifier de « primitives », au sens absolu du terme, les formes de vie religieuse que nous révèlent les vestiges de la préhistoire et l'étude des mœurs et institutions des peuples étrangers à notre civilisation. Mais sans se flatter de dire comment la religion est apparue dans le temps, on peut chercher à extraire, de la multiplicité de ses manifestations connues, l'élément constitutif auquel tout le reste se rapporte. Or, une première vue théorique se dégage de l'ensemble de renseignements dont nous disposons : c'est que la psychologie religieuse forme un étage supérieur de la psychologie des sentiments. La religion est à base d'émotion ; il y a lieu de le dire, plus ou moins vaguement, de toute notre activité

(1) 2 Cor. v, 7.

mentale, mais de la religion dans un sens spécifique et particulier.

De nombreux faits, normaux ou pathologiques, montrent l'influence des modifications organiques sur le développement religieux de l'individu. Un rapport se manifeste par exemple, aussi significatif et peut-être plus si c'est un rapport de suppléance que si c'est un rapport de coïncidence, entre l'âge de la conversion et celui de la puberté. (1) A ceux qui en prennent prétexte pour déprécier la religion, William James a raison de répondre que toujours l'esprit dépend en quelque mesure de l'organisme. (2) Il y a pourtant, dans la manière dont le rythme des états mystiques s'ajuste aux variations de la cénesthésie, quelque chose de caractéristique qui n'est pas le fait de la vie intellectuelle, quand celle-ci arrive à un certain degré de différenciation, mais bien de la vie affective et sentimentale. De même les crises religieuses épidémiques, comme les Réveils, ont un caractère émotionnel fortement accusé.

Il est vrai que ces phénomènes, accessibles à l'observation directe, ne doivent pas être séparés de tout le passé qui les prédétermine. Mais notre thèse peut se défendre sans désavantage sur le terrain plus large et moins sûr de l'histoire comparée des religions.

Considérons la religiosité si complexe et touffue des peuples inférieurs. Il devient difficile de voir simplement dans ces mythes et ces rites le produit d'un naïf effort de représentation. L'école anthropologique anglaise empruntait son explication de la religion par le rêve à la psychologie associationniste, dont on est bien revenu aujourd'hui. A supposer que l'animisme du sauvage doive beaucoup à l'illusion du dédoublement nocturne, pourquoi la conception d'un monde peuplé d'esprits entraînerait elle la nécessité de prendre à l'égard de ces êtres une attitude d'adoration ? « Il y a, dit très bien M. Durkheim, un écart, un vide logique et psychologique entre l'idée d'un double en liberté et celle d'un esprit auquel s'adresse un culte ». (3) Ce vide, voici

(1) Cf. STARBUCK, *The psychology of religion*, 2d ed. (1901).

(2) W. JAMES, *L'expérience religieuse*, trad. par F. Abauzit (1906), p. 12.

(3) E. DURKHEIM, *Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse*. Revue philosophique, t. LXVII, janvier 1909, p. 17.

quinze ans que M. Durkheim entreprenait lui-même de le combler en montrant dans le caractère obligatoire qui distingue les croyances religieuses, et les pratiques liées à ces croyances, la marque des créations de l'esprit collectif. (1) C'était la religion non plus fille du rêve, mais fille de la société. Cette théorie a l'avantage de poser la question en termes biologiques, de chercher un principe de définition dans les conditions mêmes de la vie humaine et non dans un fonctionnement à faux de l'intellect. Si l'on regarde les croyances comme l'élément religieux essentiel, il est impossible de ne pas s'achopper au fait que ce genre de concepts, à la différence de tous les autres, s'imposent d'autorité. Pour ne pas avoir à recourir à l'idée d'une révélation primitive, comme l'entendaient de Maistre et de Bonald, on attribue ce prestige spécial à la pression que l'organisation sociale exerce sur les consciences individuelles. Est-ce là une solution? Si l'homme sans la société est un vain fantôme, une imagination à la Rousseau, il reste pourtant que la société se compose d'individus; ce qui appartient à elle doit bien en quelque mesure appartenir à eux. Un autre sociologue, M. Lévy-Bruhl, va nous aider à faire un pas de plus. Dans un livre très remarquable (2), quoique involontairement ruineux pour la thèse qui proclame l'incompétence de la psychologie en matière de phénomènes sociaux, il s'attache à établir que si les représentations collectives ont une vertu d'obligation, c'est qu'elles sont tout autre chose que de purs faits intellectuels. Des images émotionnelles y sont incorporées, crainte, espoir, horreur, amour, suivant les cas. Et c'est parce qu'elle répond à des besoins qui ne sont pas ceux de la mentalité logique que la religion, dont les symboles tiennent d'abord lieu de science, conserve tant de pouvoir une fois la science en possession de son autonomie.

S'agit-il des grands systèmes religieux que nous voyons évoluer dans l'histoire? Ici le travail intellectuel est constant, manifeste, intense. La raison apporte à la foi son tribut de preuves, ou la stimule en la contredisant. Mais si l'on tente d'expliquer par le seul raisonnement le progrès des affirmations religieuses, on se

(1) E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*. Année sociologique, t. II, 1897-1898, p. 1-28.

(2) L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910).

heurte à d'insurmontables difficultés. Essayez de réduire en propositions l'enseignement de Jésus et de mesurer ainsi l'importance de son œuvre. Parmi les notions que développent les discours synoptiques, il n'en est guère qu'on ne trouve dans la littérature du judaïsme contemporain ou antérieur. Mais si le Père de l'Oraison dominicale ne diffère pas en théorie du Père qu'invoquaient les Pharisiens pieux, quelle différence dans l'accent de la prière! Changement de sentiment, non de doctrine. Comme le dit M. Ribot, « la marche en avant se proportionne à ce qui est *senti*, non à ce qui est *conçu* ». (1)

Le sentiment-type d'une religion nouvelle une fois mis en action, la pensée s'attache à le traduire d'une manière toujours plus adéquate. L'intellectualisme voit s'accomplir ce travail logique et croit qu'il n'y a rien au-dessous. Si la théologie, nous dit-on par exemple, en est venue à sacrifier la vengeance divine à l'amour divin, c'est « parce qu'il est apparu que le Dieu punissant était un Dieu *intellectuellement* inférieur... Condamner un homme irresponsable n'est pas moral parce que c'est intellectuellement faux, car c'est une faute de logique ». (2) C'est une faute, oui, contre la logique de la bonté. Mais quelle nécessité *intellectuelle* y a-t-il à ce que Dieu soit bon ? Aucune en vérité. Le Nietzschéen, dont l'idéal est dans la volonté de puissance, trouvera très supérieur au Dieu qui pardonne un surhomme inaccessible à la pitié. Et il ne manque pas de croyants pour qui les peines éternelles sont la seule sanction logiquement satisfaisante des droits absolus du Créateur. Le tout est de savoir quel intérêt prime les autres dans l'ordre de valeur où l'on se meut. Là où la relation religieuse s'est empreinte d'amour filial, il est naturel qu'on cède au besoin de développer en Dieu toutes les conséquences de la générosité souverainement aimable. Le travail de mise au point doctrinale obéit à des mobiles affectifs.

Et ceci nous amène au centre du problème. Selon l'opinion commune, que l'argumentation intellectualiste reflète fidèlement, l'idée de Dieu, ou des dieux, est à la base de toute religion. Ce qui rend l'homme religieux, c'est de concevoir qu'il existe un ou plusieurs êtres supérieurs à lui, avec qui il peut entrer en rapport. L'expérimentalisme théologique tient aussi cette concep-

(1) Th. Ribot, *La psychologie des sentiments* (1896), p. 290.
(2) A. Schinz, *Anti-pragmatisme* (1909), p. 59-60.

tion pour essentielle, tout en prétendant en faire un apport direct du sentiment. M. Durkheim objecte qu'il y a des religions athées, comme le jaïnisme et le bouddhisme. On peut répondre que ces religions n'ont rien de primitif, qu'elles conservent à l'état diffus et latent la notion du divin, venue d'ailleurs. Il reste que toute une vie religieuse a pu éclore et se développer avec puissance, sans reposer sur l'affirmation positive de l'existence d'une divinité. Et si le Bouddha a été divinisé par la piété populaire, cela ne prouve pas précisément que le dieu comme tel ait la priorité. Parmi les religions des peuples inférieurs, il en est qui ne connaissent pas de dieux, si ce mot suppose infériorité et dépendance du côté de l'homme, mais seulement des êtres et des objets sacrés dont l'homme use dans certaines circonstances en vue de certaines fins.

Sans insister trop sur ces arguments négatifs, d'un usage toujours délicat, disons que partout où elle apparaît, la notion de divinité est relative aux tendances de la mentalité religieuse et non l'inverse. La vieille parole : *Fais-nous un dieu qui marche devant nous* (1) est d'une psychologie profonde, que méconnaissent ceux qui n'y veulent voir que la devise des « fausses » religions. (2) Psychologiquement les dieux ont pour fonction de marcher devant l'homme, tout en émanant de lui ; ils symbolisent des qualités et des pouvoirs que l'homme souffre de ne pas posséder, ou de ne pas posséder à un plus haut degré, d'une manière plus constante et plus assurée. Leurs attributs ne sont pas subordonnés à leur existence, mais leur existence à leurs attributs. « La nature des dieux, dit M. Höffding, se calque sur ce qui a la plus grande valeur aux yeux des hommes. Les dieux sont divins, parce qu'ils maintiennent ce qui, pour leurs adorateurs, est la chose suprême, quelle que soit, en chaque cas, cette chose suprême ». (3) Nous arrivons ainsi, avec le philosophe de Copenhague, à voir dans le *sentiment que détermine le sort des valeurs*, dans le besoin de garantir ces valeurs contre le réel

(1) Exode, xxxii, 1.

(2) En se plaçant même sur le terrain de la révélation, on peut dire qu'il n'y a pas de religion rigoureusement fausse, puisque la plus tâtonnante recherche religieuse trahit l'attirance d'un absolu religieux.

(3) H. Höffding, *Problème et méthode de la psychologie de la religion.* Rapports et comptes-rendus du VIme Congrès international de psychologie, nu à Genève du 2 au 7 août 1909, p. 110.

qui les compromet ou les menace, le lieu psychologique de la religion. (1)

Par nos émotions, qui les qualifient, nous prenons conscience de ce que les choses *valent* pour nous. D'autre part l'expérience nous apprend que, dans la lutte pour la vie, des valeurs succombent, des contre-valeurs l'emportent. S'attacher au maintien de la valeur en dépit de l'expérience, c'est agir religieusement. Schleiermacher réduisait la religion au sentiment de dépendance. (2) Sans doute tout culte traduit la volonté d'obtenir quelque chose que l'adorateur ne pourrait se procurer par ses propres moyens. Le sauvage bat son fétiche pour obliger la pluie à tomber. Il est maître de le battre ; mais sans fétiche, pense-t-il, pas de pluie : il en dépend donc au moins à cet égard. Toutefois ce que Schleiermacher a pu décrire comme un sentiment d'*absolue* dépendance est le produit d'une longue évolution. Si nous dépendons de la nature, dont les forces agissent à chaque instant à l'encontre de notre sécurité et de nos désirs, il faut bien que la puissance dont nous attendons le secours soit supérieure à tout, même à la nature. Seulement ne l'oublions pas : aux degrés inférieurs du développement mental, il n'y a pas de dualité entre le surnaturel et la nature, et pas de distinction entre l'essence et les propriétés. Fétiche = pluie, parce qu'au fétiche se rapportent les émotions déterminées par la venue ou l'absence de la pluie, question de vie ou de mort pour les habitants de certaines régions.

Le choix des symboles religieux, dans les civilisations dites « primitives », — animaux et objets sacrés, auxquels succèdent les dieux des mythologies, — a bien de quoi déconcerter notre entendement. C'est l'œuvre d'une pensée qui ne décompose pas l'expérience en catégories logiques, n'applique pas nos principes de raison suffisante, de contradiction, de causalité, mais polarise les tendances affectives autour d'images d'élection. Et ces images peuvent acquérir cette signification privilégiée, soit par un concours de circonstances extérieures, qu'il faudrait recons-

(1) H. Höffding, *Philosophie de la religion*, trad. par J. Schlegel (1908), p. 99-100 et passim ; et *La pensée humaine*, trad. par J. de Coussange (1911), p. 377 et ss.

(2) Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2te Ausg. (1830), t. I, p. 16 et ss.

tituer dans chaque cas, soit par une série fort compliquée de contaminations mentales, de dérivations et de transferts. Ici la psycho-analyse et les méthodes d'introspection provoquée, déjà utilisées pour l'étude des faits moraux (1), rendront des services en permettant de saisir sur le vif le fonctionnement si curieux de la logique sentimentale, active surtout chez nous à l'état subconscient, De même il est permis de penser que bon nombre de pratiques magiques reposent sur des schématisations de correspondances émotives dont les nouveaux modes d'investigation psychique aideront à se faire une idée. Ainsi tels symbolismes de réaction, tels processus de défense mentale, bien connus des psychologues, offrent une analogie instructive avec certains rites de conjuration et de détournement. Dans les usages dont ils empruntent la description à l'ethnologie australienne, MM. Hubert et Mauss ont raison de ne pas voir seulement « un mécanisme simple d'idées techniques erronées » (2). Mais ils ne coupent pas court à tout essai d'interprétation psychologique en établissant que le magicien « est ce qu'il est » en vertu du mandat que la société lui confie.

Par cette allusion à la magie, nous touchons à une intéressante question de rapport. Dans certaines organisations, les activités magiques se différencient nettement des activités religieuses; mais ce n'est pas le cas partout. Il semble que la magie et la religion aient une source commune, dérivent l'une et l'autre d'un état antérieur, qu'on peut qualifier de *magico-religieux* (3). L'une met en œuvre les propriétés des choses, leurs liaisons sympathiques, leurs pouvoirs latents; elle cherche à assurer, par une captation mystique des forces qui sont dans le monde, la réalisation des postulats émotionnels. L'autre confie à des catégories déterminées d'êtres le sort des revendications vitales; elle organise un monde à part, où se retranchent les intérêts en péril. Toutes deux supposent cette *foi en la continuité des valeurs* qui

(1) Cf. P. Bovet, *La conscience de devoir dans l'introspection provoquée.* Archives de psychologie, t. IX, mai 1910; et *Les conditions de l'obligation de conscience.* Année psychologique, t. XVIII, 1912.

(2) Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* (1909), p. 185.

(3) Voir, malgré la différence de méthode de ces deux ouvrages, Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 342 et ss.; et G. Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative* (1912), p. 224 et ss.

consiste en somme à prendre l'instinct de la conservation pour guide jusqu'au delà des limites dans lesquelles l'efficacité de ses manifestations apparaît. Mais tandis que la magie, par tout son côté technique, descend assez tôt au rang de rivale malheureuse de la science, la religion, en suivant ses voies propres, s'élève nous savons à quelles hauteurs.

M. Höffding insiste beaucoup sur l'intérêt que porte la mentalité religieuse au sort des valeurs *quelles qu'elles soient*. S'y intéresser équivaut néanmoins, dans la pratique, à opérer dans ce domaine une certaine sélection. La question du rapport de la valeur à la réalité ne se pose jamais en termes généraux ; elle ne devient intéressante qu'en raison de l'importance prédominante prise par *une* valeur, fût-elle relative à un besoin matériel comme la soif ou la faim. Dès lors le progrès religieux a deux facteurs connexes : d'une part le travail d'abstraction imaginative, qui superpose aux intérêts immédiatement sentis, mais irrémédiablement lésés, des intérêts dérivés, susceptibles de recevoir des garanties idéales, — d'autre part l'évolution de la sensibilité, qui permet à de nouvelles expériences affectives de déplacer le foyer des valeurs. Ainsi, pour que la recherche d'un salut spirituel et moral se substitue aux vœux de prospérité et de sécurité temporelles d'abord exprimés dans le sacrifice et la prière, il faut que le croyant soit devenu capable de vibrer à des sentiments de qualité supérieure, que, par exemple, l'horreur de déplaire à un être aimé, — quand même aucune attache physiologique ou économique ne conditionne directement cette affection, — puisse égaler ou primer pour lui la crainte de se priver d'une satisfaction sensuelle. En même temps, comme tout renoncement suppose compensation, il faut que son imagination soit assez développée pour lui représenter la réalisation future de l'idéal auquel il sacrifie les biens fragiles du présent (eschatologie), ou pour lui faire goûter la possession intime, intuitive, d'une harmonie qui le dédommage des conflits extérieurs (haut mysticisme).

Cette évolution n'a d'ailleurs rien de rectiligne. Elle offre de brusques tournants, qui correspondent, à mesure du moins que l'on approche des types historiques les plus élevés, à l'apparition de quelque grande personnalité religieuse. Le rôle de ces initiateurs consiste à dégager des rapports établis par la tradi-

tion les éléments d'une synthèse nouvelle, d'un complexe émotif nouveau, qui détermine les évaluations ultérieures et devient à son tour principe de développement traditionnel.

Du point de vue psychologique où nous nous plaçons, on comprend fort bien que la religion se manifeste, dans les systèmes les moins évolués à notre connaissance, sous des aspects presque exclusivement sociaux, et conserve dans les autres une grande signification sociale. Les premiers intérêts capables de prendre le pas sur les émotions élémentaires, directement liées aux réactions de l'organisme, sont des intérêts collectifs. Des connexions antérieures à toute délibération d'accord confèrent une importance spéciale aux activités et aux états psychiques qui font participer l'individu à la vie de la société et bénéficier la société de la fusion des mentalités individuelles. La religion agit comme garant de l'intégrité, de la cohésion, de la pérennité du groupe. Le totémisme, ce mode si discuté d'organisation sociale et religieuse, — d'aucuns disent *pré*-religieuse, — dans lequel la vie du clan apparaît mystiquement unie à celle d'une espèce animale ou végétale ou d'une catégorie d'objets, a été défini récemment « la socialisation spécifique de certaines valeurs émotionnelles » (1). Définition qui pourrait convenir sinon à la religion elle-même, du moins à bien des formes non totémistiques de religion. La valeur religieuse de l'individu apparaît d'abord subordonnée à ses relations avec la collectivité. C'est par un progrès comparable à la différenciation qui du symbole-phrase détache la signification des mots, que l'individu acquiert en soi un droit à la sollicitude divine. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui veille au salut de la race, devient le patron de la résurrection individuelle, transition motivée en ces termes d'un admirable à-propos psychologique : *Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais celui des vivants* (2). Toutefois, ce processus d'individualisation ne va jamais aussi loin que le voudrait une certaine logique ultra-protestante. Les mystiques les plus indépendants ont besoin de se sentir unis à l'Eglise idéale. Et la grande majorité des hommes sont non pas irréligieux de nature, mais incapables de s'élever à une vie re-

(1) A. A. Goldenweiser, *Totemism ; an analytical study*. Journal of American Folk-Lore, vol. XXIII, 1910, p. 275.

(2) Exode, iii, 6 ; 4 Macchabées, xvi, 25 ; Marc, xii, 26 et parallèles.

ligieuse personnelle. Si la religion existe pour eux, c'est par les dispositions collectives qu'elle entretient, et par le prestige de ses institutions et de ses doctrines, séculaires accumulatrices d'émotions.

La psychologie nous habitue à voir l'homme tel qu'il est, à ne pas l'abstraire de la complexité de ses conditions d'existence. Elle s'efforce de mettre la religion, qui est bien celle de toutes nos activités par laquelle nous nous élevons le plus au-dessus de nos frères à quatre pattes, dans son juste rapport avec l'évolution du psychisme humain. La psychologie, même religieuse, n'a pas honte de ses attaches avec la physiologie. Elle se souvient d'un mot célèbre de Pascal. Pourquoi se scandaliser de ce que la religion plonge ses racines dans le sol vivant de la sensibilité ? D'abord en corrélation étroite avec des intérêts d'ordre matériel, elle s'affirme dans la suite superbement désintéressée, après avoir absorbé toutes les valeurs qu'elle avait pour mission de garantir. De moyen elle devient but. Il arrive que le sentiment religieux affecte le caractère d'une irradiation ou d'une transmutation de l'instinct sexuel ; il arrive aussi qu'il se greffe sur des détresses économiques et alimentaires. Cela n'ôte rien à la beauté de ce cri, où vibre une piété devenue l'intérêt suprême de la vie : *Mon âme a soif du Dieu vivant !* (1) De même c'est rétrospectivement et par allusion à tant de cultes marqués de l'empreinte sombre de la peur *(primus in orbe deos fecit timor)* (2) que se révèle tout le sens libérateur de cette parole : *L'amour parfait bannit la crainte* (3).

Nous nous demandions en commençant s'il y a une expérience religieuse et ce que c'est. Il y a, pour autant que nous pouvons risquer une conclusion, des expériences affectives à l'égard desquelles la religion joue le rôle d'une sur-expérience, d'un effort tendant à affranchir le désir des limitations du réel. Puis, par une intégration affectivo-intellectuelle dont notre vie mentale offre plus d'un exemple, les images où s'objective la recherche religieuse s'imposent à la conscience comme des données immé-

(1) Psaume xlii, 3.

(2) Pétrone, fragment (*Poetae latini minores*, ed. Baehrens, IV, 43, 76) ; cf. Stace, *Thébaïde*, III, 661.

(3) I Jean, iv, 18.

diates, fortes de toute l'impulsion des sentiments qu'elles polarisent.

Par là, on laisse la question métaphysique intacte. Nous n'avons garde de mettre obstacle au bond que tel brillant métaphysicien, plutôt dédaigneux des méthodes psychologiques, tente de faire hors des limites de la raison pure en prenant la critique de Kant pour tremplin (1). Nous envisageons seulement cette gymnastique salutaire — *salto mortale, salto vitale* — comme la forme philosophique d'une réaction de l'émotivité. En fait, on n'a aucune raison démonstrative à opposer à la négation de ceux qui disent (qu'en savent-ils ?) que derrière les religions il n'y a pas de Dieu. On voit cependant que l'homme, dans la lutte de ses affections pour la vie, n'arrive pas à se passer pratiquement de la foi religieuse ou de l'un quelconque de ses succédanés tardifs. C'est pourquoi de très libres esprits, dûment avertis de la subjectivité de l'instinct qui les y pousse, optent néanmoins pour la foi.

(1) Maurice Nebser, *La religion hors des limites de la raison* (1911).

Emile Lombard.

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

I. — INTRODUCTION

L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION. — Il n'est probablement pas d'époque où les religions aient été l'objet d'une curiosité aussi passionnée et de recherches aussi patientes que ce dernier quart de siècle. Ne nous hâtons pas d'en inférer une renaissance de la foi sous telle ou telle de ses formes historiques. Il y a une part de vérité dans le mot de Guyau : « Nous comprenons mieux ce à quoi nous croyons moins et nous nous intéressons davantage à ce qui ne nous effraie plus d'une horreur sacrée. » Et pourtant, si l'on prétendait conclure de ce diagnostic à l'irréligion de l'avenir, on se tromperait sur sa portée réelle. Le temps n'est plus où des esprits éclairés croyaient de bonne foi que dans la société rénovée la science tiendrait lieu de religion et de morale. Je sais que ce point de vue compte encore des partisans tenaces, mais leur opinion n'exerce plus aujourd'hui cette sorte d'hégémonie qui lui appartenait encore il y a un quart de siècle. La pensée humaine ne s'épuise pas dans le travail scientifique : l'existence même de la science et son évolution, les postulats sur lesquels elle repose, le procédé d'induction qui lui permet d'atteindre, au delà des faits donnés, la loi générale, la part de convention qu'elle implique, voilà autant de problèmes qui s'imposent à l'esprit et qui l'obligent à dépasser le cadre des sciences positives où une philosophie célèbre prétendait le confiner. D'autre part on s'est aperçu que la science ne répond pas à la question la plus grave qu'un homme

puisse se poser: qu'est-ce qui donne à la vie un sens et une valeur? Pour en décider. nous irons forcément au delà des faits observables et nous porterons sur l'ensemble de la vie ou sur telle de ses manifestations des jugements qui ne seront plus de l'ordre scientifique. Nous ne nous bornerons pas à constater, nous apprécierons, nous marquerons des préférences, nous établirons une échelle de *valeurs* comme on dit aujourd'hui, et nous opposerons à l'insuffisance de ce qui est actuellement donné la plénitude d'une vie plus riche à laquelle nous aspirons. Ce sont parfois les jugements les plus sévères à l'endroit de la réalité présente qui manifestent le plus clairement cet état d'âme. Le ressort de notre activité — quand elle n'a pas pour fin unique la subsistance de l'être physique — le levier de notre pensée est là. Cela est vrai surtout des formes les plus hautes que cette activité peut revêtir: si le savant ou le philosophe continuent leurs recherches, c'est qu'ils sont persuadés que la pensée peut pénétrer plus avant dans le mystère des choses; l'artiste croit à la possibilité de créer toujours de la beauté et, quel que soit notre pessimisme à l'égard du progrès moral de l'espèce, nous ne saurions, sans nous appauvrir et nous diminuer, bannir de notre vie tout souci de justice et d'humanité. La foi en l'idéal joue sous les aspects les plus variés un rôle nécessaire et fondamental dans la vie de l'esprit, et la question se présente tout naturellement de savoir s'il n'y a pas relation et parenté entre elle et la vie religieuse, considérée non pas dans telle ou telle de ses manifestations extérieures et passagères, mais dans sa tendance profonde, dans son essence permanente. La religion, disait encore Guyau, est la science des peuples enfants, définition qui paraît aujourd'hui superficielle. D'autres besoins s'y traduisent que le besoin de trouver une explication aux phénomènes, d'autres expériences et d'autres aspirations s'y sont créé et s'y créent encore une expression.

Quelles sont ces aspirations et ces expériences? qu'est-ce que la religion et qu'a-t-elle à nous donner? Ce vieux problème qui prend une figure nouvelle à chaque étape de la pensée humaine, de récents travaux l'ont une fois de plus remis sur le tapis. Je pense, pour ne citer que les plus connus, aux ouvrages des Boutroux, des Gourd, des Eucken, des Höffding et, dans un genre différent, aux recherches non moins intéressantes de M. Durkheim et

de ses collaborateurs de l'*Année sociologique* dont la robuste ambition est de résoudre par des moyens purement scientifiques la question de l'origine et de la signification des phénomènes religieux. Remarquons en effet que si le problème religieux est à l'ordre du jour, on n'est pas d'accord sur la manière dont il convient de le traiter. Dans cette brève introduction nous aurons à nous demander si la discipline que certains auteurs ont baptisée du nom de *philosophie de la religion* a droit à l'existence, et plus particulièrement si elle doit rester distincte de la science des religions dans laquelle les sociologues voudraient l'absorber.

M. Höffding, le philosophe et psychologue danois dont nous comptons exposer les idées sur la religion dans un prochain article, définit excellemment ce qu'on peut considérer comme la tâche de la philosophie de la religion (1). De quoi s'agit-il en l'espèce? Est-ce de ramener la religion à l'étiage d'une philosophie déterminée ? Cherchera-t-on au contraire à mettre la science d'accord avec le dogme d'une religion particulière ? M. Höffding répudie à juste titre l'une et l'autre méthode. Il y aurait de sérieux inconvénients à partir d'une philosophie ou d'une théologie toutes faites; une attitude de combat nuit à la sérénité des jugements et à la perspicacité de l'observation. Avant de se prononcer sur la valeur des croyances et des pratiques religieuses, et si l'on veut en juger dans un esprit vraiment philosophique, il faut en effet les étudier sous leurs divers aspects avec une liberté d'esprit aussi complète que possible. La philosophie de la religion ne peut pas « construire une foi », mais ayant constaté que la religion est une forme universellement répandue de la vie de l'esprit, elle a pour tâche de déterminer quelle est sa nature propre et quelle place il convient de lui assigner dans l'ensemble de la vie humaine.

Ce programme, on le voit, comprend deux parties principales : une étude psychologique et historique des phénomènes religieux dont il s'agira de marquer les caractères spécifiques et de saisir la loi génératrice; puis une appréciation qui portera sur la valeur de la religion ainsi définie en son essence. Ce dernier problème, plus spécialement philosophique, devra se scinder en plusieurs

(1) Voir Harald Höffding, *Philosophie de la religion*, traduction française. 1908.

questions distinctes : quelle est la valeur intellectuelle des croyances religieuses, sont-elles compatibles avec nos connaissances scientifiques, sont-elles défendables du point de vue de la raison ? La religion, considérée dans son essence, a-t-elle une valeur au point de vue moral et social, ou n'est-elle qu'une fâcheuse survivance du passé ? Pouvons-nous prévoir la fin des religions ou seulement la régression de certaines formes historiques dont la faculté d'adaptation et de renouvellement semble épuisée ?

Tel étant le double objectif de la philosophie de la religion, on ne manquera pas de demander comment il est possible de conserver, en traitant de pareils sujets, cette sorte de neutralité philosophique que M. Höffding semble réclamer ? Admettons qu'on puisse déterminer par des méthodes purement historiques et psychologiques les caractères fondamentaux des phénomènes religieux, n'est-il pas évident que dès qu'il s'agira d'apprécier et non plus simplement de constater et d'induire, la philosophie personnelle d'un auteur, ses croyances ou ses incroyances, influeront nécessairement sur ses jugements. Apollon et Minerve, a dit Auguste Comte, n'ont jamais été refutés.

Aussi bien ne s'agit-il pas en l'occurence de faire table rase de tous principes philosophiques. Ce n'est pas être impartial que de n'avoir point d'avis. Mais il faut distinguer entre un système rigide qui enferme l'esprit comme dans une carapace et les tendances générales, les principes philosophiques conscients ou inconscients qui font partie de notre esprit et qui président forcément aux opérations de notre pensée. L'esprit de système rend incapable de progrès, parce qu'il empêche de discerner la part de vérité contenue dans les opinions adverses et parce qu'il nous prive de la faculté de voir les faits tels qu'ils sont. L'essentiel est de tenir notre pensée ouverte, prête à accueillir la semence de vérité, quelle que soit la main qui l'ait jetée. Il n'en suit pas que cette pensée doive se dépouiller de toute règle et de toute idée directrice. Elle ne serait plus alors qu'un vaisseau désemparé, moins que cela, elle aurait cessé d'exister en tant que pensée. Il en résulte que, même en écartant le dogmatisme, nos jugements sur le problème religieux n'en porteront pas moins la marque de notre personnalité. Telle est aussi l'opinion de M. Höffding : la philosophie de la religion n'est pas, ne peut pas être une discipline strictement scientifique, elle touche à des

questions impossibles à résoudre par le recours aux faits observables, et dont la solution dépendra de certaines dispositions personnelles.

Mais en reconnaissant avec M. Höffding le caractère plus ou moins subjectif d'une philosophie de la religion, n'avons-nous pas diminué, d'aucuns diront même anéanti la valeur que pourrait avoir une semblable entreprise? C'est parce qu'ils dédaignent une discipline rebelle au contrôle scientifique que M. Durkheim et ses frères d'armes ont pris dans la question qui nous occupe une attitude différente et qu'ils cherchent à ramener tout le débat sur le terrain purement scientifique. Mais quels que soient les mérites de la sociologie et l'incontestable utilité des recherches dont elle est l'inspiratrice, on est en droit de douter à cet égard du succès final de son entreprise. Nous n'avons pas à discuter la théorie sociologique de la religion du point de vue de sa concordance avec les faits connus. Mettons les choses au mieux et supposons que l'expérience religieuse soit originairement et essentiellement une expérience collective — ce qui est loin d'être établi. Nous nous demandons simplement si la thèse des sociologues est vraiment exempte d'a priori philosophique, si les conséquences qu'ils tirent des faits admis par eux en découlent avec nécessité. A l'origine des religions nous trouvons, selon les sociologues, des émotions intenses vécues en commun. Ces états d'âme collectifs ont une tendance naturelle à se traduire en des rites et en des représentations qui les intensifient et qui permettent au groupe social d'en conserver pour ainsi dire la recette. Mais la pensée des primitifs est inhabile à déterminer la véritable source des énergies nouvelles dont les individus se sont sentis pénétrés au contact les uns des autres. Son origine et sa nature leur paraissant mystérieuses, ils la rattachent faussement à des êtres qui leurs sont familiers et auxquels ils prêtent des propriétés imaginaires. Ainsi la vie sociale fournit aux concepts religieux leur contenu essentiel; le reste, c'est-à-dire l'interprétation théologique de l'expérience religieuse, est le produit d'une sorte d'illusion d'optique. (1)

(1) Voir Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Nous citons M. Durkheim comme étant à l'heure qu'il est le représentant le plus en vue de cette tendance. Mais il est juste d'ajouter qu'avant lui M. Lesbazeilles, en de remarquables articles intitulés *Les bases psycho-*

Que penser de cette théorie à coup sûr ingénieuse ? Constatons tout d'abord le rôle considérable que la croyance joue dans la plupart des religions. L'homme religieux pense qu'en éprouvant certaines émotions, il n'a pas seulement communié avec d'autres hommes, mais avec une puissance en quelque manière surhumaine et plus ou moins intimement unie au groupe dont il fait partie, ce groupe pouvant s'étendre dans les religions supérieures jusqu'à se confondre avec l'humanité et avec la nature tout entière. Même dans le cas du totémisme, où il semble que la divinité se ramène à une sorte de personnification du groupe social, elle n'en est pas moins conçue comme une réalité mystérieuse plus riche et plus ample que les groupements visibles et douée de vertus que ceux-ci ne possèdent que par leur participation à celle-là. Plus les formes religieuses se sont éloignées du totémisme, plus l'idée de la transcendance du divin s'est affirmée avec netteté et l'on voit les religions monothéistes enseigner que la puissance avec laquelle l'homme a partie liée et dont il attend le salut est celle-là même qui gouverne l'univers.

Or il est possible évidemment de considérer cette idée comme une simple illusion. Mais en formulant une hypothèse dont telle est la conséquence, M. Durkheim n'a-t-il pas outrepassé les compétences de la science positive, s'est-il gardé de tout a priori philosophique ? L'argumentation sur laquelle repose en définitive sa théorie se ramène à une pétition de principe : il n'y a rien dans les représentations religieuses qui ne soit la transcription ou de certaines émotions ressenties en commun ou de certaines institutions du groupe social, d'où il suit que la transcendance plus ou moins clairement affirmée de l'objet de la foi religieuse est une illusion. Or, dans ce raisonnement, la conclusion ne résulte pas nécessairement des prémisses. On s'en rendra compte, si l'on applique le même raisonnement

logiques de la religion (Revue philosophique, t. XXI, 1886, p. 367 et 473), avait déjà formulé quelques-unes des thèses essentielles que les sociologues actuels s'efforcent de démontrer par les faits. On en jugera par les citations suivantes dont la netteté ne laisse rien à désirer. « Le système des croyances religieuses est l'image de la vie collective ; il reproduit dans ses traits généraux ce qui perpétue et enchérit cette vie... La religion est l'intelligence sociale se représentant les conditions de développement de la volonté sociale... Par elle, l'homme prend conscience de ses ressources morales ». « C'est donc à l'homme, en fin de compte, que la foi de l'homme s'adresse ».

à une autre idée, également susceptible d'interprétations diverses, l'idée de corps ou d'objet extérieur. L'idée de corps, elle aussi, porte la marque d'une élaboration collective : les qualités que nous attribuons au corps sont celles de l'expérience commune ; nous composons cette idée avec des images qui appartiennent à la conscience collective et qui n'existent même que sous la forme d'états psychiques. Si nous voulions raisonner comme M. Durkheim, nous dirions : il n'y a rien dans l'idée de corps qui ne soit l'expression ou le reflet d'états psychiques collectifs, donc c'est par une duperie de l'imagination, c'est par une sorte d'illusion d'optique que nous rapportons cette idée à une réalité extérieure, à un monde distinct de nous-mêmes et du groupe social auquel nous appartenons. Je ne veux pas dire par là que nous ayons des raisons analogues pour affirmer l'existence de Dieu et celle d'un monde extérieur, mais je prétends qu'il est arbitraire de considérer un raisonnement comme valable dans un cas donné, alors qu'il ne le serait pas dans un autre. On a fait cette découverte assurément intéressante qu'une idée est un phénomène social, un état psychique collectivement élaboré et l'on croit pouvoir en tirer la conclusion que cette idée ne saurait se rapporter à un autre objet qu'à la société où elle est née. Admettez-vous que ce raisonnement soit probant ? Alors soyez idéaliste conséquent et niez tout ce qui n'est pas phénomène psychique. Mais si vous vous dérobez aux conséquences de ce point de vue, si, comme le fait M. Durkheim (1),

(1) C'est un point sur lequel la pensée de M. Durkheim paraît mal assurée. Dans son désir de tout absorber dans la « réalité sociale », ce positiviste se fait tour à tour métaphysicien idéaliste et métaphysicien réaliste. A ses yeux les catégories fondamentales de la pensée ne sont que la reproduction en quelque sorte schématique de certains faits, de certaines relations sociales. Pour montrer que ces catégories n'en sont pas moins applicables au monde biologique et inorganique, M. Durkheim admet que l'univers, objet de notre pensée, n'existe pas hors de cette pensée, qu'il est un élément intégrant de la société humaine, un état de conscience collectif (*Op. cit.* p. 630) — voilà pour l'idéalisme — ; puis, l'hypothèse idéaliste ayant assuré aux catégories une portée universelle, on la relègue dans l'ombre, la nature redevient un monde plus vaste que l'humanité et dont celle-ci n'est que la manifestation la plus haute (*Op. cit.* p. 25) et le tour est joué : M. Durkheim croit avoir assuré à la science le fondement sociologique hors duquel il n'y a point de salut. Cette extraordinaire jonglerie semble indiquer que certaines

vous croyez que la nature déborde la pensée humaine, si vous pensez qu'en faisant l'ascension d'une montagne vous ne gravissez pas les pentes d'une représentation collective, si vous estimez que nos idées, quel que soit leur mode de formation, peuvent avoir rapport à des réalités dont elles sont, sous la forme d'états psychiques, la traduction plus ou moins heureuse, alors vous feriez preuve non d'esprit scientifique, mais de parti pris philosophique en appliquant à l'idée religieuse un mode de raisonnement que vous répudiez ailleurs. En dépit des apparences, l'argumentation des sociologues nous transporte sur le terrain des conjectures philosophiques. Elle est la même que celle dont l'idéalisme métaphysique a toujours étayé ses affirmations et le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'elle est sans valeur scientifique.

Il est donc possible que la pensée religieuse, quel que soit son mode de formation, n'ait pas tort de rattacher la vie spirituelle à une source plus profonde que la société empiriquement donnée, et s'il est vrai, comme l'affirme M. Durkheim, qu'il y a relation intime entre le monde humain et l'univers, il se pourrait que l'idée religieuse fût un symbole fondé en réalité ; on serait en droit d'y voir la traduction tout d'abord rudimentaire et toujours imparfaite, toujours conditionnée par un état de civilisation donné, d'une relation réellement existante entre l'humanité et la puissance souveraine avec laquelle l'homme religieux a la hardiesse de se croire une parenté d'essence.

Mais nous voici ramenés à la thèse que nous énoncions plus haut : la méthode scientifique qui nous fournirait un critère pour juger en dernier ressort des faits et des idées religieuses reste encore à trouver et la philosophie de la religion n'est point dépossédée par la sociologie. Cependant une dernière question se pose : puisqu'il semble impossible d'asseoir nos jugements sur une base scientifique, ne vaudrait-il pas mieux écarter le problème comme n'étant pas susceptible d'une solution satisfaisante ? C'est là une attitude séduisante au premier abord, mais à la réflexion, elle n'apparaît que comme un subterfuge. En fait nous ne

questions échappent décidément à l'esprit pourtant si pénétrant de M. Durkheim. La sociologie, comme la plus belle fille du monde, ne peut donner que ce qu'elle a.

sommes pas sans prendre position d'une façon ou d'une autre. Le problème nous est imposé, car si nous nous refusions à l'aborder en théorie, notre pratique n'en révélerait pas moins que nous tranchons de telle ou telle manière. Pourquoi dès lors éviter la discussion ? N'avons-nous pas intérêt à remplacer un jugement implicite et sommaire qui, à coup sûr, aura d'autant moins de valeur qu'il sera moins réfléchi, par une appréciation motivée, s'appuyant sur une connaissance plus complète et une plus réelle intelligence des faits ? Telle est la tâche légitime que se donne la philosophie de la religion. Ce n'est pas en proclamant une impossible neutralité de la pensée, qu'on se garantira le mieux contre les jugements arbitraires.

Je ne vois, pour conclure, qu'un seul point de vue auquel on puisse se placer pour opposer à la philosophie de la religion une fin de non recevoir. C'est le point de vue d'un homme dont les idées religieuses ont pris une forme tellement arrêtée qu'il n'éprouve plus aucun besoin de les soumettre à l'épreuve des faits et au contrôle de la pensée. Il importe peu d'ailleurs que ces idées soient mises sur le compte d'une autorité. L'expérience montre assez qu'il n'y a d'autorité que pour la foi ; c'est la foi qui crée l'autorité et qui l'investit de ce caractère d'infaillibilité où la pensée trouve son repos. Les croyants de cette catégorie constituent un type spécial dont la formation est psychologiquement explicable et à côté duquel il en existe d'autres. Ce serait faire preuve d'étroitesse que de ne pas reconnaître les nécessités internes auxquelles les uns et les autres sont soumis, et manquer de psychologie que de prétendre les réduire par des arguments ; on ne réfute pas un tempérament. Rappelons simplement ici la raison qui, aux yeux de beaucoup d'esprits, justifiera toujours une recherche comme celle dont s'occupe la philosophie de la religion et qui peut la justifier aux yeux même d'un croyant. Elle se tire d'un précepte tout à fait général que Jules Lagneau a formulé dans ses réflexions philosophiques et morales : « Ne pensons jamais si bien de nous que nous ne jugions parfois utile de remettre en question les principes qui nous dirigent et que l'usage pervertirait, si nous n'en reprenions au moins par intervalle une conscience claire ». « Les idées n'ont la vie que si l'esprit la leur conserve en les jugeant

toujours » (1). Cela est vrai de toutes nos idées ; le jugement que nous portons sur les choses religieuses, qu'il soit d'un croyant ou d'un sceptique, n'y fait pas exception. Là encore nous risquons de devenir les prisonniers de notre passé, si nous restons paresseusement installés dans les positions que nous avons une fois conquises.

(1) *Jules Lagneau*, publié par l'Union pour l'Action morale, Paris, p. 60, 47

HENRI-L. MIÉVILLE.

MISCELLANÉES

L'UNION DES ÉGLISES.

Notre génération assiste à un mouvement significatif de concentration dans les Eglises protestantes que le XIXe siècle s'était plu, semble-t-il, à fractionner.

L'exemple est parti d'Ecosse où, en 1900, l'Eglise libre et l'Eglise presbytérienne renonçaient à leurs constitutions respectives de 1843 et 1847, pour former l'Eglise presbytérienne unie. Et le jour n'est peut-être pas éloigné où, grâce à une fusion nouvelle avec l'Eglise établie, naîtra une grande et unique Eglise presbytérienne écossaise.

L'Angleterre elle-même semble entraînée par ce courant. Les journaux d'octobre ont apporté l'écho de démonstrations fraternelles faites à des communautés méthodistes et libres par l'Eglise anglicane, qui n'avait pas, jusqu'ici, habitué les non-conformistes à une pareille largeur.

En juin dernier, c'était au tour des protestants français de réparer en partie les scissions du passé. Les Eglises libérales ont renoncé à leur organisation indépendante pour former, en face de l'Union des Eglises évangéliques (orthodoxes), un seul faisceau avec l'Union nationale des Eglises réformées.

Ce qui, en tous lieux, facilite et caractérise ces rapprochements, c'est l'importance secondaire qu'on s'accorde à attribuer aujourd'hui à des questions ecclésiastiques ou théologiques qui, mises jusqu'ici au premier plan, créaient d'inévitables et insurmontables divergences. La préoccupation dominante est, de plus en plus, celle de l'évangélisation. Sur ce terrain de l'action et de la vie proprement religieuses, on ne trouve que raisons de s'unir.

C'est ce qui explique aussi les rapports nouveaux qui tendent à s'établir entre les deux fractions jusqu'ici profondément séparées de l'Eglise du canton de Vaud. Lors du centenaire Viret, en automne 1911, et pour la première fois depuis les événements retentissants de 1845, l'Eglise nationale a adressé une invitation officielle à l'Eglise libre. Depuis lors, le rapprochement se confirme et s'accentue. Au cours d'une « retraite »

commune à Saint-Loup, en octobre dernier, quatre-vingt pasteurs des deux églises ont pu aborder en toute liberté cette question : « Pouvons-nous, et de quelle manière, combiner les efforts de nos deux Eglises pour l'évangélisation de notre pays ? » La conclusion de ce débat, nouveau et émouvant, a été négative. Ou du moins, on a jugé prématurée une entente *officielle*. On a craint qu'elle n'effarouchât des deux côtés certains esprits et que, loin d'avancer, elle ne retardât plutôt l'union à laquelle tous les assistants semblaient acquis. Mais l'atmosphère d'extrême franchise et d'estime mutuelle dans laquelle se déroula l'entretien aura plus fait encore qu'une décision protocolaire pour préparer l'avenir rêvé. Il s'est dit à Saint-Loup des choses qu'on n'avait jamais entendues et dont le pays avait besoin. Du côté national, on a déclaré que la démission de 1845 avait été, pour la grande majorité des pasteurs, un mouvement de conscience ; et l'on a rendu hommage à l'œuvre utile accomplie par l'Eglise libre. Dans l'autre camp, des orateurs ont reconnu que des fautes ont été commises des deux côtés ; qu'on a de plus en plus, des deux parts, le même idéal et les mêmes méthodes de travail ; qu'un rôle providentiel est confié à l'Eglise nationale dans l'évangélisation du pays.

De grandes difficultés que personne n'a songé à nier, font obstacle à une entente parfaite ; de gros problèmes subsistent. Chose frappante, mais qu'expliquent sans peine les préoccupations toutes pratiques dont chacun était animé, personne ne fit allusion aux principes fondamentaux qui séparent les deux Eglises ; ce qui ne veut pas dire, sans doute, qu'ils ne gardent pas, pour beaucoup, toute leur valeur. Mais le rapprochement se prépare sur le véritable terrain, le terrain religieux. On peut dès lors tout espérer de l'avenir. M. V.

DANS LES SOUTERRAINS DE JÉRUSALEM.

Une nouvelle campagne de fouilles, entreprise de 1909-1911, dans la colline même de l'ancien Temple, sous la direction des Dominicains de Jérusalem, vient de préciser plusieurs points importants de la topographie souterraine de la colline d'Ophel. On connait depuis 1880 l'existence d'un très remarquable tunnel qui relie la source dite de la Vierge, sur le flanc de la Vallée du Cédron, à une piscine creusée à l'abri des murailles dans la dépression connue sous le nom de Tyropéon. Mais jusqu'ici on n'avait pu examiner à fond, comme on vient de le faire, tous les détails de ce tunnel dans le roc, commencé à la fois aux deux extrémités (N-E et S-O) et mesurant 533 m. de longeur. La *Revue Biblique* de 1912 donne sur les travaux qui se sont poursuivis là et dans d'autres souterrains voisins, de très nombreux renseignements, recueillis sur les lieux mêmes, dont nous retenons les faits suivants :

1. Il devient de plus en plus vraisemblable, pour ne pas dire certain, que ce canal est bien celui que fit creuser Ezéchias (2 ROIS, XX, 20). On a pu constater en outre combien de tâtonnements il avait fallu, dans la région de la rencontre des deux équipes en particulier, pour que les ouvriers, qui déjà s'entendaient, comme le dit « l'inscription de Siloé » placée à l'entrée Sud du souterrain, pussent se rejoindre et que « les pioches se touchassent ». Quant à la courbe générale du tracé qui représente une sorte de grand S, il est très probable qu'elle est due non à la complète maladresse des ingénieurs d'Ezéchias, mais à l'intention bien arrêtée d'éviter les hypogées royaux servant de sépultures, que la ligne droite aurait éventrés ; pour la courbe à l'entrée nord, il faut chercher quelque autre motif; les travaux continuent et nous aurons l'occasion d'y revenir, quand une découverte plus précise sera connue.

2. Tout autour de la source primitive, on a remarqué dès longtemps diverses traces d'autres aqueducs ne correspondant point avec le tunnel « de Siloé ». On commence à en apercevoir la signification. Ils datent pour la plupart d'époques antérieures au grand travail souterrain et indiquent d'autres façons d'utiliser la précieuse source, la seule de toute la ville sainte. Aux âges les plus anciens, elle se déversait selon la pente naturelle, sur les flancs de la colline. Un premier essai de la mettre à l'abri des attaques du dehors qui doit remonter aux popopulations cananéennes du deuxième millénaire, fut l'établissement d'un passage secret, menant du sommet de la colline à un puits profond, d'où l'on pouvait tirer directement les eaux de la source, conduites en cet endroit par une courte et grossière galerie, dont les traces subsistent encore. Un troisième système de canaux dérive à ciel découvert le trop-plein de l'eau vers l'extrémité sud d'Ophel ; enfin le canal dit « de Siloé » met fin à ces diverses tentatives, en créant un nouveau réservoir intérieur, plus sûr que tous les précédents.

3. Le puits et le passage secret mentionnés ci-dessus donnent lieu enfin à une fort intéressante hypothèse du P. Vincent, un archéologue dont la sagacité et l'exactitude ne sont plus à établir, qui est porté à voir dans ces vieux travaux souterrains le « canal » mentionné lors de la prise de la citadelle de Jébus par David, au début de son règne (2 SAM. V). Quelque assaillant, plus hardi que les autres, se serait risqué à faire là une ascension, que la nature de la roche et le système de forage ne rendent point impossible ; les Jébusiens, qui avaient jugé inutile de défendre cette voie d'accès peu ordinaire, pris de panique à sa vue laissent pénétrer d'autres soldats du roi conquérant et la fameuse citadelle, trop confiante en ses fortes murailles et sa situation abrupte, tombe aux mains des Israélites. C. M.

SAINT MARTIN.

Non est similis Martino qui possit habere laudes in omnes gentes, disait Odon de Cluny. Et ce grand voyageur qui connaissait bien l'Europe du Xe siècle écrivait : « Ses Eglises sont innombrables. On en trouve tant, qu'après la Mère de Dieu et le pasteur de l'Eglise, qui est saint Pierre, aucun saint n'en a autant ».

Un travail, dont la *Revue d'Histoire Ecclésiastique suisse*, 6me année, fasc. III, vient d'achever la publication : le *Catalogue des Patrons des églises du diocèse de Lausanne au Moyen-Age*, par Michel Benzerath, confirme pour notre pays l'exactitude des dires d'Odon. Sur 616 églises et chapelles dont M. Benzerath a retrouvé les patrons, 109 sont dédiées à la Vierge, 51 à saint Pierre ou aux saints Pierre et Paul, 43 à saint Martin. Viennent ensuite saint Maurice 34, saint Nicolas 33, saint Jean Baptiste 20, etc.

— Nous empruntons la citation d'Odon de Cluny au livre tout récent de M. E.-Ch. Babut *Saint Martin de Tours* (Paris, Champion, 6 fr.). M. Babut vient en effet de réunir en volume les belles études qu'il a fait paraître de septembre 1910 à juillet 1912 dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* de M. Loisy.

« L'histoire qu'expose ce livre, écrit l'auteur, est si paradoxale, qu'ayant essayé de la résumer au dernier chapitre en une ou deux pages, j'ai dû renoncer à mon projet. Le lecteur qui aurait ouvert le livre sur la conclusion aurait cru à une gageure. »

M. Babut n'exagère rien en parlant ainsi. Son lecteur va en effet d'étonnement en étonnement.

Mais il ne peut que souscrire à ce qui suit : « La paradoxe est... dans les faits mêmes, et s'il est resté jusqu'à présent à peu près inaperçu, c'est que les origines de la religion de S. Martin n'ont été encore l'objet d'aucune enquête historique sérieuse. Je publie mon livre avec l'espérance que toute critique sincère, étudiant le même sujet aurait été conduite aux mêmes conclusions d'ensemble. »

Nous espérons qu'un de nos collaborateurs pourra bientôt consacrer à ce livre, monument admirable d'érudition et de critique, un article de quelque étendue.

— La *Revue des Deux Mondes* du 15 septembre 1912 a publié une très remarquable étude de M. Paul Imbart de la Tour, membre de l'Institut, sur *Luther*. Cette étude fera sans doute partie du troisième tome des *Origines de la Réforme*, qui est impatiemment attendu et dont la *Revue* ne manquera pas d'annoncer l'apparition. Nous tenons, dès aujourd'hui, à signaler ces pages si distinguées et d'une inspiration si haute sur Luther. M. Imbart de la Tour, qui connaît à fond les travaux très complexes — et dont les conclusions sont parfois si violemment con-

tradictoires — que l'on a consacrés ces dernières années au réformateur allemand, s'est tenu à égale distance du panégyrique et du pamphlet; le portrait historique et psychologique dont il a tracé les grandes lignes est de tout premier ordre.

— Il nous est parvenu la 2me édition de la brochure de M. Ad. Ferrière intitulée *La Science et la Foi* (Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1912). M. Ferrière n'a pas la prétention de développer une doctrine nouvelle. Il se fait avec intelligence et conviction l'écho des tendances actuelles de la philosophie de la religion. Avec M. Höffding il estime que la religion est un effort pour créer et sauvegarder des valeurs, et cet effort, selon lui, se confond avec l'aspiration de l'être spirituel vers l'unité intérieure, avec ce « mouvement de convergence interne » dont parle M. Le Roy, quand il essaie de dire comment on peut définir Dieu dans son système où les définitions ne peuvent avoir aucune valeur intellectuelle. M. Bergson enfin suggère à l'auteur l'image d'un « élan religieux » vers le bien, le vrai et le beau, comparable — non pas en tous points — au fameux élan vital qui se manifeste dans l'évolution créatrice bergsonienne. Ainsi comprise, la religion, dépouillée comme il convient de son vêtement dogmatique, apparaîtra dans sa pureté native, dans son éternelle vérité et si vous vous faites une idée juste de la science, si vous vous rendez compte qu'elle est une méthode et non un corps de doctrines achevé, vous verrez qu'elle ne couvre pas de son autorité les dogmes de la métaphysique matérialiste, et dès lors s'évanouit l'inimitié des deux sœurs immortelles : la science et la foi.

M. Ferrière, on le voit, est un esprit synthétique, accueillant et ouvert; cela même le rend éminemment sympathique. S'il nous fallait formuler une critique, nous nous en prendrions à son éclectisme par trop accomodant et nous lui reprocherions en particulier un certain vague dans la définition de la religion. Dieu n'est-il que la vie spirituelle de l'espèce considérée dans son mouvement ascendant, se confond-il avec l'humanité? Ou bien les religions positives ont-elles raison de le concevoir comme un principe qui, pour agir sur nous du dedans, n'en est pas moins transcendant et surhumain et domine d'une façon ou d'une autre l'évolution totale de l'univers? Nulle part M. Ferrière ne formule clairement les termes de cette alternative. Faute d'avoir approfondi le problème qu'elle soulève et de s'être appuyé sur une théorie de la connaissance plus précise, il s'arrête à des formules imprécises. Sa conception semble faite de morceaux rapportés et sa pensée hésite entre l'hypothèse métaphysique et la description psychologique qui ne fait appel à aucune réalité d'ordre transcendant. Or il est évident que la question du rapport de la science et de la religion se pose en des termes tout différents suivant qu'on se place à l'un ou à l'autre de ces deux points de vue. H. M.

UNE CRISE DE LA PIÉTÉ CHRÉTIENNE

On s'accorde aujourd'hui à reconnaître la puissance évolutive des dogmes. La doctrine chrétienne va se transformant à travers les siècles et cherche à donner à la vérité religieuse une expression en harmonie avec les besoins et les préoccupations de chaque époque. Dans les rangs des conservateurs les plus intransigeants on ne s'alarme plus guère en entendant cette affirmation qui est en train de tourner à la banalité. Mais chose plus grave, les variations notées par l'histoire des dogmes ne portent pas seulement sur les formules théologiques. Ce qui évolue, ce n'est pas seulement le langage scientifique qui sert d'enveloppe et de véhicule à la piété ; c'est cette piété elle-même qui se transforme et qui subit des crises dont les symptômes sont visibles au sein des Eglises, parfois parmi les catholiques aussi bien que parmi les protestants. Essayons de le montrer par un exemple.

I

On sait que l'Eglise primitive avait les yeux tournés vers l'avenir et attendait, à brève échéance, le retour libérateur et triomphant du Seigneur. Car tel est bien le sens des prédictions de Jésus et des déclarations des apôtres. Tout essai d'interprétation spiritualiste ou allégorique est en contradic-

tion flagrante avec le texte clair et précis de nos livres saints. D'après ceux-ci l'attente du retour visible et glorieux du Messie ne saurait être mise en doute. Le passé n'autorisait-il pas une pareille espérance ? La victoire décisive, l'inauguration éclatante du royaume de Dieu allait être l'œuvre du Christ apparaissant sur les nuées du ciel, terrassant tous ses ennemis, délivrant et couronnant ses fidèles. Le présent immédiat n'était pour les croyants qu'une étape de courte durée, un simple intérim entre le ministère terrestre du Maître et la solennelle manifestation de l'Oint de l'Eternel, un moment fugitif après lequel aux promesses lumineuses de la veille allaient succéder les sublimes réalités du lendemain. L'Eglise apostolique vivait dans cette foi et elle vivait de cette foi ; l'espérance était l'élément constitutif et essentiel de sa piété. La conviction ardente, incessamment présente, éminemment active et pratique, de la proximité du royaume des cieux, réalisé personnellement par le Seigneur, animait toutes les pensées, pénétrait tous les sentiments, inspirait tous les actes des premiers chrétiens. Sur ce point tous les documents du Nouveau Testament sont d'accord : la piété, dont ils sont le témoignage et le fruit, était invariablement tournée vers l'avenir ; pour user d'un terme forgé par l'école, elle était marquée d'une empreinte *eschatologique*.

« Maranatha ! » Méditons cette formule araméenne que l'apôtre Paul appose comme un sceau à la fin de sa première épître aux Corinthiens (XVI, 22) : « le Seigneur vient ! » telle est la devise qui ramasse et consacre, dans un terme à la fois mystérieux et accessible aux initiés, les conseils, les instructions, les promesses, les menaces qu'adresse l'apôtre aux fidèles de Corinthe. Dans toutes ses épîtres la perspective de la venue glorieuse du Seigneur se transforme en mobile religieux et moral, en appel à l'action bonne et à la pratique des vertus chrétiennes, en motif d'espérance et de courage, en souveraine consolation de tous les maux et de toutes les souffrances. (Voy. p. ex. I THESS. V, I-II ; PHIL. IV, 4-5 et ailleurs.)

« Viens », disent l'Esprit et l'épouse — « Oui, je viens bientôt, dit celui qui atteste ces choses. Amen, viens, Seigneur Jésus ! » (APOCAL. XXII, 17-20) : ce cri qui exprime un désir intense auquel répond une bienheureuse certitude, est le dernier mot de l'Apocalypse ; il nous livre le secret de la force et de la joie des premiers chrétiens. La foi en la venue du Seigneur leur fit supporter avec une inaltérable patience les épreuves passagères du temps présent, elle les arma d'un courage invincible au milieu des persécutions déchaînées contre eux par des adversaires dont ils contemplaient d'avance la défaite certaine, elle versa une lumière divine sur les misères et les tristesses de cette terre d'exil, elle permit aux fidèles de supprimer dès maintenant les délais qui les séparaient du terme du voyage et de goûter par anticipation les félicités de la patrie.

« Nous sommes à la dernière heure, le Seigneur est proche, le Seigneur vient » : (I JEAN II, 18 ; PHILIP. IV, 5), cette assurance enfin fonda la morale de l'Eglise primitive, elle traça l'idéal de sa vie et établit la règle de sa conduite : user de ce monde comme n'en usant pas, rechercher ce qui est en-haut là où le Christ est assis à la droite de Dieu, ne dresser sa tente que pour un moment dans l'attente de la cité permanente (I COR. VII, 9 suiv. ; COLOSS. III, 1 suiv. ; 2 COR. V, 1 suiv. ; HÉBR. XIII, 14). Chose admirable ! cette morale d'ascète fit des héros : elle ne laissa pas les fidèles s'endormir dans la jouissance égoïste des bénédictions célestes ; elle fut l'aiguillon qui les porta en avant, le ressort d'une féconde et inlassable activité ; elle donna à leur zèle missionnaire un irrésistible élan, elle les rendit capables de conquérir et de soumettre les âmes à celui qui doit régner jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. (I COR. XV, 25.)

« De même que ce pain rompu était dispersé sur les collines et qu'il est devenu un seul morceau, qu'ainsi soit rassemblée ton Eglise des extrémités de la terre pour ton royaume !... Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise pour la

délivrer de tout mal et pour la perfectionner dans ton amour, et rassemble-la des quatre vents après l'avoir sanctifiée pour ton royaume que tu lui as préparé : car à toi seul est la puissance et la gloire dans tous les siècles ! » L'âme inspiratrice de la piété des premiers chrétiens palpite dans ces prières eucharistiques, les plus anciennes que nous ait conservées l'Eglise (La Didachè ix, 4 ; x, 3), écho à peine affaibli de la piété apostolique qui tournait les regards et les cœurs vers Celui qui doit venir.

Cette foi du christianisme primitif, dont le centre de gravité reposait dans la certitude du retour du Seigneur, est-elle restée vivante et dominante dans le cœur des chrétiens d'aujourd'hui ?

Nous ne demandons pas si l'article de la seconde venue de Jésus-Christ a disparu de l'enseignement officiel du christianisme. Nous savons qu'il s'est conservé dans les confessions de foi de toutes les Eglises chrétiennes. En récitant le symbole dit apostolique, le chrétien d'occident continue d'affirmer qu'il croit que Jésus-Christ, ressuscité le troisième jour et monté au ciel, reviendra pour juger les vivants et les morts. Les Eglises du rite oriental, qui s'en tiennent au symbole de Nicée, se rencontrent avec l'occident dans la même affirmation. L'article de la *parousie* du Seigneur figure dans tous les traités de dogmatique du catholicisme et du protestantisme traditionnel. Il continue de faire partie du système doctrinal de la religion chrétienne. Le catholique et le protestant orthodoxe se défendraient peut-être énergiquement et non sans indignation si on leur demandait le sacrifice de la croyance des premiers siècles, ils la répètent chaque fois qu'ils récitent le vieux symbole.

Mais si le dogme du retour personnel et visible du Christ est maintenu théoriquement par les Eglises, il est certain qu'il a cessé de régner et même de vivre dans les consciences. C'est tout au plus s'il a trouvé un refuge dans quelques sectes ou dénominations religieuses, ou s'il sert d'aliment aux méditations de personnages traités d'excentriques ou

d'originaux. Ces cas exceptionnels ne servent même qu'à mettre plus vivement en lumière le fait que la certitude d'une apparition personnelle du Seigneur, revenant surnaturellement au milieu des nuages, s'est évanouie dans l'âme des fidèles. Cette conception a perdu toute prise sur les consciences et les cœurs ; on ne s'en sert plus ; elle n'est plus une source de joie et de force, de consolation et de courage ; elle a cessé d'être une règle de vie et de conduite. Observez ceux qui font le plus résolument profession d'être orthodoxes et qui s'efforcent de mettre leur vie en harmonie avec leur profession. Quel rôle la pensée du retour de Jésus-Christ joue-t-elle dans leur piété intime, dans leur christianisme pratique et journalier ? Où sont les prédicateurs qui font de la parousie du Seigneur le centre de leurs discours ? Parfois le culte chrétien, dans ses prières et ses chants, ouvre une perspective sur la venue du Rédempteur assurant le triomphe du royaume de Dieu, mais quelle différence entre ces velléités discrètes ou timides, et la sainte impatience de l'Eglise apostolique se tenant prête, les reins ceints et la lampe allumée, pour aller à la rencontre de son Seigneur ! N'est-il pas vrai qu'il ne s'agit pas seulement d'une divergence doctrinale et purement théorique ? Ne faut-il pas reconnaître que, de part et d'autre, l'atmosphère religieuse et l'horizon spirituel sont foncièrement différents ? Ne sommes-nous pas les témoins d'une transformation profonde, je ne dis pas du dogme, mais de la vie intérieure et de la piété même ?

Que penser de cette transformation ? Est-elle l'indice d'une dissolution effective et d'un irréparable naufrage ? Ou n'y aurait-il pas, sous les apparences d'une grave faillite, des symptômes révélateurs d'une orientation nouvelle ? Ce qu'à première vue il faut déplorer comme une perte, oserions-nous y voir le signe d'un gain réel et d'un précieux enrichissement ?

II

Rappelons d'abord quelques faits dont il importe de saisir toute la signification.

Les événements du siècle apostolique se développèrent dans un sens contraire à l'attente des premiers chrétiens. L'espérance qui remplissait les cœurs ne se réalisa point sous la forme que l'on s'était imaginée. Le Christ, entouré de ses anges, ne revint pas sur les nuées du ciel établir le règne de Dieu sur la terre. L'intérim, qui devait être de courte durée, se prolongea indéfiniment. Ce que la foi des fidèles considérait comme un simple provisoire se trouva être l'état normal et définitif. Le changement de l'orientation religieuse de l'Eglise ne fut donc pas l'œuvre arbitraire des croyants ; il y aurait imprudence et injustice à parler de défection, de déchéance, d'apostasie. L'histoire elle-même évolua suivant une direction nouvelle et inattendue, et il ne dépendait pas des hommes d'en modifier le cours. En d'autres termes, c'est Dieu, le maître des destinées humaines, qui traça à la chrétienté une marche différente de celle où il paraissait qu'elle dût s'engager d'abord. Dès lors, si la piété se modifia graduellement sur ce point, c'est que le but vers lequel tendaient primitivement les pensées et les efforts des disciples du Christ recula vers un avenir indéterminé. Persister dans leur attitude religieuse, c'eût été méconnaître les enseignements du présent le plus immédiat, c'eût été ne pas tenir compte des signes des temps, fermer les yeux à l'évidence, rester sourd aux manifestations les plus claires et les plus décisives de la volonté du Père céleste.

Que les premières générations chrétiennes aient éprouvé une immense déception en présence du retard de la venue de leur Seigneur, qu'il leur en ait coûté infiniment de renoncer à la réalisation prochaine de leurs plus saintes et chères espérances, c'est ce que nous laissent entrevoir maintes

paroles éparses dans le Nouveau Testament, c'est ce que nous prouve surtout l'évolution de la foi et de la pensée de l'apôtre Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens, aux Corinthiens, aux Philippiens, révèlent les traces d'un développement qui a été souvent relevé. Le détachement progressif qui s'opéra chez le grand apôtre qui finalement n'osa plus espérer d'assister sur la terre au dénouement du drame messianique, est singulièrement typique et représentatif, et il jette une vive et précieuse lumière sur la marche que suivit l'Eglise tout entière. Les écrits johanniques nous fournissent des renseignements qui corroborent les témoignages des épîtres pauliniennes ; la conception messianique du retour visible de Jésus-Christ finit par se résoudre dans la notion spirituelle de la présence et de l'action du Seigneur dans le cœur de ses croyants.

Nous n'essayerons pas de rechercher comment l'Eglise, prenant pied sur cette terre et s'y établissant en maîtresse, eut la prétention de se substituer au royaume de Dieu, dont Jésus avait dit qu'il n'est pas de ce monde. Qu'il nous suffise d'indiquer les leçons qui se dégagent de l'attitude spirituelle de ceux qui, après avoir attendu avec une joyeuse assurance le retour de leur Seigneur, osèrent renoncer à une espérance divinement autorisée et apprirent à marcher par la foi, sans la vue, contre la vue. A leur école, notre piété reconnaîtra qu'il ne s'agit pas pour nous de reconquérir péniblement une croyance désormais impossible ou de galvaniser des conceptions mortes à jamais, mais d'adapter à une situation nouvelle les principes que nous puisons au cœur même de l'Evangile, en nous pénétrant de l'esprit de ses premiers témoins et en nous inspirant de leur exemple. La leçon sera probante et comportera une application directe et rigoureuse. Expliquer comment les premiers chrétiens qui avaient concentré leur vie religieuse dans l'attente de la parousie messianique, purent survivre à la déception que leur ménagèrent les événements; montrer comment, loin de succomber à la tentation du découragement, ils persévérè-

rent invariablement dans la foi en celui qu'ils aimaient sans l'avoir vu (I PIERRE, I, 8), ce sera prouver par l'histoire que l'abandon de l'article du vieux symbole ne constitue pas une perte irréparable et ne porte pas atteinte au principe et à l'essence de la piété chrétienne.

Constatons d'abord un fait qui ressort de la marche des événements et de la conduite des premiers chrétiens. L'imminence de la parousie, l'immédiateté de la révélation finale n'a pas pu être un élément nécessaire de l'eschatologie apostolique, elle n'a pas été davantage inhérente et essentielle à la pensée primitive de Jésus. C'est ce qu'atteste une déclaration d'une irréfragable authenticité. « Quant au jour ou à l'heure, nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, mais le Père seulement » (MARC XIII, 32). Ces paroles équivalent à un désaveu infligé à la prétention de déterminer le moment précis de l'avènement messianique. « Le Royaume et non l'immédiateté, dit excellemment Tyrrell, telle était la raison dernière et définitive de la repentance, du détachement, de la justice ; l'immédiateté ne devait servir qu'à secouer les imaginations apathiques, à faire passer leur assentiment du notionnel au réel ». (1) La porte restait ouverte et le champ libre pour une évolution dans un sens différent de celui que semblait imposer l'eschatologie primitive.

Cette première observation a besoin d'être complétée par une deuxième. En dépit des éléments que la pensée de Jésus emprunta aux idées apocalyptiques de son temps, sa notion du royaume n'était pas emprisonnée dans les catégories du judaïsme contemporain ; elle renfermait un principe spirituel, capable d'élever au-dessus d'eux-mêmes, ou plutôt de transformer complètement le symbolisme parfois étrange ou grossier des doctrines chrétiennes. Dans la mesure où les conditions d'entrée du royaume des cieux étaient intérieures, l'enveloppe matérielle perdait de son importance et

(1) *Le christianisme à la croisée des chemins* (1911) pag. 94-95.

de sa valeur. Qu'est-ce donc que la substance morale et religieuse de l'eschatologie de Jésus ? La pureté du cœur, l'humilité, le renoncement, la repentance, la confiance et la simplicité de l'enfant, assurent dès maintenant aux hommes l'accès de la cité sainte. Celle-ci, future dans sa manifestation définitive, se prépare et s'édifie dans les âmes de ceux qui écoutent et mettent en pratique la parole du Maître, le suivent dans la voie de la charité, acceptent son joug et portent sa croix. Si le royaume de Dieu consiste dans la justice, la paix et la joie par le Saint Esprit (Rom. XIV, 17), ce royaume est en train de se réaliser partout où les biens spirituels qui le constituent prennent possession d'une conscience pour la régénérer et la sauver. Que devient, dans ces conditions, la transcendance objective et absolue du messianisme traditionnel ? Au mécanisme inséparable de la conception primitive du judaïsme se substitue graduellement un dynamisme moral, qui tend à faire du royaume de Dieu une réalité spirituelle, assimilable à la conscience et immanente à l'âme des croyants.

Le changement qui s'opéra sous la pression des événements et à l'école de l'histoire, le changement dont le principe et le ressort résidaient en définitive dans l'Evangile annoncé par Jésus, entraîna la notion de la parousie dans la même évolution et lui fit subir une transformation correspondante. Cette transformation est une spiritualisation, une intériorisation. Elle n'a rien qui puisse nous inquiéter ou nous alarmer. En s'intériorisant, en se spiritualisant, la vérité religieuse ne s'évanouit, ni ne se dissout ; en sortant du monde extérieur et matériel, elle ne cesse pas d'être une réalité ; l'esprit n'est-il pas la réalité suprême et indestructible ? Admirez ce qu'est devenue l'eschatologie judéochrétienne dans les discours d'adieu du Christ johannique. La venue que le Seigneur promet aux siens n'est pas un phénomène matériel et bruyant, entouré de l'éclat et du fracas des théophanies de Yahvé ; elle est un retour du Maître auprès des siens auxquels il a préparé des demeures dans la

maison du Père, mais elle est aussi et surtout une action intérieure et spirituelle, la présence de l'Esprit qui glorifie le Fils de Dieu dans les cœurs, conduit le croyant dans l'entière vérité et demeure éternellement dans les âmes. Cette présence n'est-elle pas une pénétration plus intime, plus immédiate, plus réelle que toute manifestation extérieure et sensible (cf. JEAN XVI, 7).

Est-ce à dire que cette transposition merveilleuse, cette substitution du Seigneur qui est l'Esprit (2 COR. III, 17) au Messie visible et triomphant, doive supprimer tout contact entre l'œuvre du Seigneur et la marche historique de l'humanité ? La foi au Christ est-elle condamnée à s'exiler dans un sanctuaire inaccessible, sans ouverture ni influence sur les destinées actuelles et futures de l'humanité ? Tel n'est pas notre avis ; nous pensons au contraire, que l'article traditionnel du retour du Christ renferme une grande et précieuse vérité que le chrétien qui pense, doit faire entrer dans tout essai d'une philosophie religieuse de l'histoire. C'est ce qu'il nous reste à montrer.

III

On a dit souvent que pour rendre à la notion apostolique de la « parousie » du Seigneur sa signification actuelle et sa valeur pratique, il suffit de rapporter à l'individu ce que la foi primitive entendait de l'Eglise ; il faut, en outre, mettre au présent ce qui était au futur pour les hommes de la première génération chrétienne. Au lieu de nous bercer de l'espoir que le Messie reviendra, dites que le fidèle sera recueilli dans la communion de son Seigneur : ce n'est pas lui qui descendra sur la terre, c'est nous qui « partirons et serons avec le Christ » (PHIL. I, 23). Tel est pour nous le sens véritable du « jour du Seigneur » (PHIL I, 10) : le moment de la venue du Sauveur sera précisément l'heure de cette bienheureuse rencontre. Ainsi compris, les pressants appels, les solennelles exhortations qu'inspire à Jésus et à

ses apôtres la pensée du jour final conservent leur force et leur émouvante efficacité : veillez et priez, le Fils de l'homme viendra comme un larron dans la nuit, tenez-vous prêts pour aller à sa rencontre. vous ne savez ni le jour ni l'heure de son avènement (MATTH. XXV, 1-13 ; XXIV, 36-51, et paral.).

Cette interprétation est assurément légitime ; elle répond à de nombreuses paroles du Nouveau Testament, à une série de déclarations du Christ johannique (JEAN XIV, 2-3 ; XVI, 7 suiv. ; XVI, 13 suiv.), enfin et surtout à la pensée de l'apôtre Paul qui, écrivant aux Philippiens, regarde la mort comme un gain, parce qu'elle l'unira avec le Christ qui est sa vie (I, 21).

Mais si l'application des prédictions messianiques à l'individu et au présent est parfaitement fondée, si elle est même d'une merveilleuse fécondité, elle n'épuise pas cependant le contenu religieux de la foi apostolique au retour du Christ. D'ailleurs, elle ne concerne que l'individu isolé de ses frères, elle n'embrasse pas dans son rayon la totalité des membres de l'Eglise, elle ne met pas au cœur de la chrétienté tout entière la consolation joyeuse et triomphante que les premiers disciples trouvaient, pour eux et pour tous leurs frères, dans l'attente du retour personnel du Messie. Il importe de sauvegarder le caractère général et, si j'ose le dire, fraternel qui donne à l'eschatologie chrétienne un prix inestimable : la vérité religieuse qu'elle renferme met en lumière la profonde et vaste solidarité qui unit tous les membres de l'humanité sous la royauté spirituelle du Fils de l'homme.

En saluant avec une impatiente ardeur le retour triomphant de leur Seigneur, les disciples espéraient qu'il inaugurait enfin avec éclat le royaume de Dieu sur la terre (ACTES I, 6 ; comp. LUC XXIV, 21). Cet avènement libérateur, suprême accomplissement de toutes les prophéties de l'ancienne alliance, consommation bienheureuse de l'activité terrestre de Jésus, était non seulement l'objet de leur attente

et de leurs vœux, mais aussi — telle était leur conviction — le terme idéal de l'histoire de toute l'humanité.

Le rêve qui flottait devant leurs regards et qui se colorait de tout l'éclat emprunté aux apocalypses du jour et aux souvenirs de la mission historique de Jésus, le traiterons-nous de pure chimère? Loin de là : pour s'être exprimée dans le symbolisme des croyances populaires, la foi apostolique n'en renferme pas moins une immortelle vérité. A la suite de l'Eglise primitive, non moins qu'à l'école des grands prophètes d'Israël, le chrétien moderne ose appliquer à la marche de l'humanité à travers les siècles la catégorie d'une « téléologie religieuse ». En d'autres termes, l'évolution historique que nous contemplons dans le passé et que nous entrevoyons obscurément dans l'avenir, n'est pas une aventure dépourvue de sens, une aveugle course à l'abîme, une chevauchée folle ou sanglante, se déroulant au hasard sur la surface de notre planète. Non, une main divine a tracé sa route à la caravane humaine qui, en dépit de tous les détours et de toutes les erreurs du moment, poursuit son voyage vers un but encore voilé, mais invariable et souverainement salutaire. L'heure sonnera, où le bien aura le dernier mot, où la lumière l'emportera sur les ténèbres et la vérité sur le mensonge et sur l'erreur, où la justice et l'amour seront plus forts que la mort et le mal. Ce terme sera-t-il un nouveau point de départ? L'humanité régénérée deviendra-t-elle l'instrument béni de missions futures dans des mondes insoupçonnés? Peut-être, mais nous n'avons pas besoin de sonder le secret de Dieu; il nous suffit de pouvoir dès aujourd'hui affirmer que notre race est divinement guidée vers une fin qui répond à sa destination.

Il y a plus. Nous croyons que cette fin vers laquelle convergent toutes les routes et tous les sentiers de l'humanité est orientée dans le sens que nous a révélé la conscience religieuse de Jésus de Nazareth. L'Eglise primitive certainement ne s'est pas trompée en rattachant à la personne de son Messie le sort final du royaume de justice et de vérité,

de charité et de paix qu'elle saluait de loin comme la terre promise. Nous avons, nous aussi, l'audace de croire que l'Evangile, annoncé par le Christ et incarné dans sa personne et son œuvre, renferme la clef de l'intelligence religieuse de l'humanité. Toute marche en avant dans la voie de la perfection et du vrai bonheur, tout progrès qui nous rapproche de la cité sainte et de la victoire du bien, s'opère dans la direction indiquée par celui que la foi chrétienne appelle le Sauveur du monde, soit que ces conquêtes salutaires et ces poussées libératrices soient les effets directs de l'impulsion primitivement partie de Jésus lui-même, soit qu'elles doivent être considérées comme des mouvements parallèles trahissant, eux aussi, une origine plus haute et aboutissant à un dénouement lumineux et divin. A ce compte il nous est permis de dire que l'extension graduelle du règne de Dieu est bien réellement le retour permanent du Christ, la diffusion continue de son Esprit. Là où se répare une faute, là où la justice et la vérité sont en marche, là où s'accomplissent un acte de dévouement et une œuvre de délivrance, c'est le Christ qui remporte une victoire, c'est son action qui se poursuit dans le monde, c'est son esprit qui, invisible et présent, besogne au cœur de ceux-là même qui peut-être l'ignorent et vont jusqu'à le méconnaître et le haïr. Car il ne faut pas se payer de mots et se leurrer d'apparences. Ce ne sont pas les Eglises, ce n'est pas le christianisme officiel et ses multiples dénominations qui sont les organes uniques, les instruments privilégiés ou nécessaires de l'œuvre d'affranchissement et de salut qui procède du Christ. Parfois cette œuvre s'accomplit en-dehors des Eglises, sans les Eglises, contre les Eglises. L'Esprit souffle où il veut, et des pierres du désert Dieu peut susciter des enfants à Abraham. Ce ne sont pas tous ceux qui disent Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais ceux qui font la volonté du Père céleste. Peut-être trouverait-on maintes fois parmi des hommes qui se déclarent athées, des collaborateurs plus actifs à

la mission du Sauveur que dans tel organisme ecclésiastique, paré d'un titre pompeux. L'armée de la démocratie socialiste n'est-elle pas souvent pour faire rougir et pour confondre ceux qui l'excommunient et la chargent d'anathèmes? Ses aspirations et ses efforts vers une justice plus profonde et plus générale, son courage à dénoncer et à combattre les iniquités et les mensonges, son vif sentiment de solidarité, sa foi au triomphe d'un idéal de liberté, d'égalité, de fraternité, toutes ces indéniables vertus ne sont-elles pas souvent marquées du sceau d'une foi religieuse qui peut-être s'égare, mais qui découle, en bien des cas, d'instincts ou de principes que ne désavouerait pas le Fils de l'homme?

Ainsi se manifeste, sous une grande variété d'aspects, l'inépuisable richesse de la primitive eschatologie chrétienne. Le scénario apocalyptique de la parousie du Messie s'évanouit au contact des réalités de l'histoire; la vie, en se développant, fait éclater les cadres étroits et rigides du passé; mais le principe de la foi chrétienne se dégage des enveloppes temporaires qui l'avaient abritée d'abord; ramenée à une spiritualité plus haute et plus pure, la piété peut retrouver les énergies et les vertus que recélait dès l'origine la conscience de l'Eglise primitive, fille légitime de la conscience de Jésus-Christ.

Il n'y a donc pas lieu de déplorer le fait que la vieille formule du Credo, *inde venturus est* « il reviendra du ciel » soit tombée en désuétude. La rupture qui a eu lieu entre la piété du siècle apostolique et celle du chrétien d'aujourd'hui n'a pas entamé la sève intime qui circule dans l'arbre dont Jésus a semé le germe et qui couvre aujourd'hui la terre de ses puissants rameaux. Il y a eu transformation, mais cette transformation s'est opérée dans des conditions créées par Dieu lui-même, et elle se poursuivra dans un sens qui n'est pas un appauvrissement, mais une force et une richesse. Telle est la merveilleuse puissance d'adaptation et de renouvellement du principe chrétien: il a beau changer de forme, voir se modifier les conditions premières de son

existence, assister à l'effondrement de l'habitation qui lui avait servi d'abri momentané ; la vie immortelle qui l'anime se fait jour au milieu des ruines, elle persiste à travers toutes ces métamorphoses, et alors même qu'elle semble refoulée ou vaincue, elle se redresse, reprend la tête du mouvement spirituel de l'humanité, déploie des ressources nouvelles et fait des miracles qui attestent la présence et l'action de l'Eternel Vivant, de celui que les dernières pages de notre Bible appellent, avec raison, l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin de l'humanité.

P. Lobstein.

LA NOTION DU MIRACLE

ET SON IMPORTANCE

Depuis quelques années les théologiens protestants semblent avoir abandonné l'étude approfondie du miracle. Cette question qui, il y a vingt ans, passionnait tous les esprits a été délaissée pour faire place à d'autres préoccupations. A quoi bon, disent la plupart des théologiens, tenter de résoudre un problème qui apparaît comme insoluble et dont l'importance pour la vie religieuse n'est après tout que secondaire ? A la réflexion cependant la croyance au miracle semble intéresser l'existence même de la foi chrétienne et l'on peut se demander si l'attitude hésitante qui est généralement prise vis-à-vis de cette question n'est pas l'une des causes du malaise religieux dont souffre la pensée protestante à l'heure actuelle. Dieu en effet doit être considéré comme étant intervenu et comme intervenant dans le monde, sinon le christianisme perd toute sa portée et sa signification. Mais, cette intervention divine, comment la concevoir ?

Tous sans doute sont d'accord pour admettre l'action toujours vivante de Dieu dans le monde spirituel. Les conversions, le développement de la vie religieuse sous toutes ses formes ne peuvent se concevoir sans l'aide du Dieu personnel qui agit sur ses créatures.

Mais il en va tout autrement lorsque le problème du miracle se pose dans le monde des phénomènes matériels.

La hache que le prophète Elisée a jetée dans la rivière a-t-elle vraiment surnagé ainsi que le raconte le livre des Rois ? Sur l'invocation d'Esaïe l'Eternel a-t-il fait reculer de dix degrés l'ombre portée sur le cadran solaire ? Si des récits de l'Ancien Testament nous passons à ceux du Nouveau Testament, nous abordons un terrain historique plus solide, semble-t-il. Et cependant que de choses étranges nous y sont rapportées. Jésus change de l'eau en vin et ressuscite Lazare. Sous la conduite d'un ange, l'apôtre Pierre voit ses liens tomber et les portes de sa prison s'ouvrir d'elles-mêmes. Que penser de semblables faits ? Et ce n'est point seulement durant le premier siècle de l'ère chrétienne que de tels miracles sont mentionnés. La tradition se continue sans interruption jusqu'à nos jours où les faits étranges qui se passent à Lourdes paraissent venir la confirmer.

En présence de pareils événements la pensée protestante est hésitante.

Parmi les théologiens une minorité, qui va diminuant de jour en jour, se rattache franchement à la tradition biblique et accepte telle quelle l'historicité des faits miraculeux dont la Bible nous a conservé le souvenir. D'autres théologiens, tout en gardant la conception traditionnelle des miracles, établissent un triage parmi ceux-ci. Les miracles qui ont Jésus pour auteur sont certainement authentiques ; quant à ceux accomplis par les apôtres et les prophètes de l'ancienne alliance, ils sont pour la plupart sujets à caution ; en fait le premier siècle de l'ère chrétienne fut une époque privilégiée, illuminée par l'apparition de Jésus-Christ ; à mesure que l'on s'en éloigne, les récits miraculeux deviennent de plus en plus légendaires. Mais, remarquons-le, ne tenir pour miraculeux que les faits rapportés par toute la Bible, ou par certains livres de la Bible, n'est pas conforme à la pensée des Evangiles, car Jésus lui-même l'a déclaré : « celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais et il en fera de plus grandes ».

Aux yeux de plusieurs penseurs protestants, Ritschl a trouvé la solution du problème. Les phénomènes matériels sont soumis à un déterminisme inflexible que Dieu lui-même a établi et que, par respect pour lui-même, il ne saurait modifier. Les faits qui se produisent dans la nature sont donc pour le chrétien l'expression de la volonté divine et ils peuvent à ce titre être considérés comme des miracles. Mais en fait une pareille solution anéantit la portée des événements miraculeux tels qu'ils nous sont rapportés par la Bible, car ceux-ci nous montrent Dieu modifiant incessamment et par amour pour ses créatures le cours naturel des choses.

Une conception nouvelle et qui paraît jouir d'une grande faveur est la suivante. Dieu ne peut pas vouloir la nature telle que les sciences nous la révèlent de plus en plus exactement. Les atroces cruautés dont le monde est le théâtre, la lutte pour la vie qui force tous les êtres à se dévorer entre eux, qu'ils soient hommes ou animaux, les catastrophes stupides et brutales qui plongent brusquement des familles entières dans le deuil et la souffrance, les misères physiques et morales dont nous sommes les témoins, tout cela ne peut avoir été voulu de Dieu. Non, la nature est l'œuvre d'une ou de plusieurs puissances malfaisantes contre lesquelles Dieu lutte sans cesse, et desquelles il espère triompher un jour. Dans le terrible combat qu'il livre, il nous appelle à son secours. Nous devons être, suivant l'expression de l'apôtre Paul, ouvriers avec Dieu et de notre effort comme de notre persévérance dépendra en partie l'issue de la lutte dont tout l'univers est le théâtre. Dieu n'est pas le Dieu tout puissant auquel tant de générations ont cru. Son pouvoir est limité par le déterminisme de ces lois naturelles que les sciences nous ont appris à connaître. Seule la vie spirituelle lui appartient et c'est par le développement de cette vie dans l'univers qu'il peut espérer faire échec un jour à l'inertie du monde matériel et la vaincre par le triomphe du bien.

Cette conception est séduisante au premier abord. Dieu

apparaît comme justifié de l'existence du mal dans le monde, et le problème, que Job résolvait en disant : « Quoi ! nous recevons de Dieu le bien et nous ne recevrions pas le mal ? » ce problème disparaît. En outre, ce n'est pas seulement pour son salut et celui des autres hommes que le chrétien est appelé à peiner ; il devient un acteur essentiel dans la lutte cosmogonique qui se livre depuis l'origine du monde. L'effort moral apparaît ainsi comme plus réel et plus vrai.

Mais à y regarder de près, cette solution n'est-elle pas la négation de tout ce qui a fait la force et l'énergie de la foi chrétienne ?

A quoi bon invoquer un Dieu dont la puissance est limitée et dont le triomphe final sur le mal n'est pas même certain. De plus, les réactions du monde matériel sur notre vie spirituelle sont incessantes, et l'intégrité de cette dernière n'est assurée que si Dieu règne en maître dans le premier. Si le chrétien doit désespérer de la puissance divine, pourquoi ne pas organiser sa vie tout entière en dehors de Dieu ? Il vaut mieux vivre sans Dieu un idéal de fraternité humaine et de bonheur relatif que de prendre part à une lutte cosmogonique dont nous ignorons les origines et la portée pour l'avenir.

On le voit, le problème du miracle reste un problème capital pour la foi chrétienne et à la solution duquel est liée son existence. C'est ce que les apologistes catholiques ont compris, et il est intéressant de suivre les efforts qu'ils tentent afin de maintenir la réalité du miracle à côté des découvertes scientifiques.

Parmi ces efforts, l'un des plus caractéristiques est celui de M. Le Roy. A plusieurs reprises durant ces dernières années, M. Le Roy avait exposé ses vues sur le miracle dans divers ouvrages et revues (1) ; tout récemment il les a soumises à un groupe de philosophes parmi les plus distin-

(1) Voir l'excellent résumé qu'en a donné M. S. Gagnebin dans sa thèse : *La philosophie de l'intuition.*

gués que la France compte actuellement (1). La discussion qui a suivi son exposé est des plus suggestives.

C'est avant tout le miracle, en tant qu'il est un phénomène sensible dont M. Le Roy se propose l'étude, et ce phénomène sensible peut être perçu aussi bien à notre époque que dans le passé. Sur ce point M. Le Roy reste fidèle à la tradition du catholicisme qui est elle-même plus en accord avec la pensée biblique que le protestantisme. En effet, si des miracles se sont manifestés au cours des âges, il est arbitraire et peu religieux d'en limiter la production à une période plus ou moins étendue de l'histoire chrétienne. M. Le Roy laissera donc de côté les miracles bibliques pour ne pas avoir à aborder les questions d'historicité et d'authenticité, que certains d'entre eux peuvent soulever. Il se bornera à étudier « un groupe de faits assignables dont le type est fourni par les guérisons observées à Lourdes et qui furent autrefois constatées également à Epidaure dans la Grèce antique. La réalité de ces faits paraît incontestable. » Comment les expliquer ?

Il faut tout d'abord définir ce qu'on entend par miracle.

Le miracle, dit M. Le Roy, ne saurait être une dérogation aux lois de la nature, car c'est supposer qu'un phénomène puisse se produire tout en échappant aux conditions qui régissent l'apparition des phénomènes. Ce qui est non seulement monstrueux, mais impensable. (2)

Pour une raison analogue il faut rejeter le miracle comme étant un fait qui surpasse la puissance de la nature, car celle-ci est indéterminable à priori, et l'observation seule nous apprend quelles sont les limites de cette puissance.

Plusieurs traités théologiques définissent le fait miraculeux comme exceptionnel en ce sens qu'il a Dieu pour cause ; mais au point de vue religieux, Dieu est cause de

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912.

(2) Dans un article paru en 1897 dans la *Revue de théologie et de philosophie*, M. Albert Schinz développe la même idée d'une façon suggestive et intéressante.

tout et l'on ne voit pas comment distinguer en Dieu une action miraculeuse d'une action ordinaire.

Pour d'autres théologiens enfin le miracle n'existe pas en dehors de la lecture qu'en fait l'âme religieuse ; mais s'il en est ainsi, tout peut être appelé miracle, car pour l'âme dont la vie religieuse est profonde, chaque événement comporte une interprétation spirituelle.

Toutes ces définitions, poursuit M. Le Roy, renferment un élément de vérité. Il en résulte que, pour définir le miracle, deux groupes de caractères sont requis, les uns matériels, les autres spirituels.

Pour être miraculeux, un fait devra être extraordinaire, c'est-à-dire impliquer une apparition sensible et faire en même temps contraste dans la suite phénoménale où il est inséré. Il sera en outre un signe, c'est-à-dire qu'il doit comporter une signification religieuse ; de plus la production du fait miraculeux est imprévisible et ne peut être comparée qu'à la liberté créatrice. Tout miracle implique ainsi une matière et une signification. Cherchons à préciser de quelle manière.

Par son côté matériel le miracle affleure dans le plan du sensible et devient ainsi un objet d'étude possible pour le savant, car « le miracle venant chercher le physicien chez lui ne peut lui échapper totalement. Une physique du miracle est donc légitime et nécessaire ». Cette physique est-elle réalisable, c'est-à-dire est-il possible d'établir un cadre d'intelligibilité où puissent prendre place les faits matériellement merveilleux qui constituent le corps du miracle ? La tâche n'est pas insurmontable à l'heure actuelle, affirme M. Le Roy.

La nature ne nous apparaît plus comme soumise à un mécanisme rigoureux dont tous les rouages seraient parfaitement agencés. Les ensembles de faits qui forment le monde matériel n'ont pas tous le même genre de réalité. Dans la fermentation qui constitue la vie de la matière, certains éléments se sont figés ; ils sont devenus inertes et ils obéissent à des lois purement mécaniques ; mais d'autres éléments s'épanouissent en liberté relative comme c'est le

cas dans les phénomènes biologiques et les lois qui règlent l'apparition de ces derniers n'ont plus la précision mathématique qui caractérise les lois mécaniques. Il y a donc plusieurs plans hétérogènes dans le déterminisme qui régit les phénomènes naturels ; bien plus, le déterminisme ondoyant par lequel les faits si complexes de la biologie affirment leur continuité, réagit sans cesse sur le mécanisme des phénomènes inertes. A la limite on peut concevoir une action de la vie spirituelle sur la vie matérielle et c'est là que prendrait place le miracle.

En fait et partout le miracle, en tant que manifestation sensible, suppose la foi. Ainsi, « envisagé dans sa matière, le miracle manifesterait le pouvoir causal de la foi, celle-ci n'étant pas seulement source de représentations, mais force véritable capable d'intervenir avec efficacité même parmi les forces physiques ». Le miracle au point de vue matériel est ainsi un fait naturel explicable ; seulement son explication n'est pas du type physique, et fait intervenir l'action créatrice de l'esprit.

Toutefois, il ne suffit pas qu'un fait remplisse ces conditions matérielles pour être miraculeux, car le miracle au sens plein du terme comporte une signification religieuse dont le phénomène physique n'est que le véhicule. Les faits à l'origine desquels nous trouvons la foi comme cause productrice sont tous candidats au titre de miracles ; mais parmi ceux-ci, si nous avons bien compris M. Le Roy, certains pourront être de faux miracles, d'autres seront simplement des faits qui jusqu'à présent sont restés inexplicables pour la science autrement que par la foi. Les vrais miracles seront ceux à la base desquels existe une vraie foi, c'est-à-dire « une foi conforme à la réalité des choses, à la nature et aux exigences profondes de l'esprit ». Et cette foi ne peut être produite que par Dieu. L'action de Dieu dans le miracle a donc « pour terme immédiat la foi génératrice et non point directement la matérialité du fait et c'est par le moyen de cette foi que cette matérialité est produite ».

En résumé il existe dans la nature des faits extraordinaires, qui tout en se rattachant à une série de phénomènes naturels font contraste par l'intensité soudaine de leur apparition. Des faits de ce genre sont de vrais miracles s'ils sont produits par la foi en Dieu.

Telle est la conception défendue par M. Le Roy. On ne saurait nier le grand intérêt qu'elle présente. M. Le Roy a parfaitement compris que s'il y a un problème du miracle concernant les rapports de la foi religieuse et du monde matériel, ce problème se pose à propos des événements aussi bien actuels que passés. Mais dans la solution qu'il donne il espère ne pas modifier dans leur essence les termes du problème tels que la tradition judéo chrétienne les a posés depuis les origines jusqu'à nos jours. Or, cet espoir paraît chimérique.

Au cours de la discussion M. Brunschwicg a parfaitement montré que les groupes de faits miraculeux envisagés par la tradition étaient incompatibles avec la définition du miracle donnée par M. Le Roy. D'après la tradition le miracle est un fait contraire au cours régulier des choses, c'est-à-dire en langage moderne contraire aux lois ordinairement constatées. Le changement de l'eau en vin est un fait antichimique et dont le caractère miraculeux aurait pu être vérifié. Le miracle éclate aux yeux, et son rôle est de confirmer ou de faire naître la foi. « Ab exterioribus ad interiora. »

La conception de M. Le Roy est diamétralement opposée. Le miracle n'est pas seulement pour la foi, il n'est que par la foi. Celle-ci n'intervient pas après le miracle comme principe d'interprétation ; elle est avant le miracle comme principe d'action.

Suivant l'idée traditionnelle l'homme est un témoin devant qui se déroule le conflit de forces supérieures. Pour M. Le Roy l'homme est tout autre chose qu'un témoin ; il est lui-même l'agent du miracle, le médium nécessaire à sa production.

Il en résulte une conséquence capitale, en ce qui concerne la nature même des faits miraculeux. Au point de vue traditionnel, les miracles peuvent être d'ordre astronomique ou chimique et comme tels ils heurtent de front les sciences. M. Le Roy ne retient des miracles que le menu fretin, suivant l'expression de M. Loisy, à savoir ceux qui appartiennent au domaine de la psychophysiologie, domaine dans lequel les rapports du matériel et du spirituel sont encore mal définis.

M. Le Roy est d'accord avec ces critiques ; mais il déclare que la conception traditionnelle du miracle est une conception magique, tandis qu'il cherche, lui, à donner une interprétation religieuse du fait miraculeux. Mais cette distinction n'est pas fondée, car la plupart des miracles bibliques n'ont à aucun degré l'apparence de faits magiquement opérés et ils témoignent au contraire d'une signification profondément spirituelle et religieuse. Qu'un miracle soit d'ordre chimique plutôt que biologique, il n'est pas nécessairement magique pour cela, car tout dépend du but et des causes qui en justifient l'apparition.

A notre sens la position adoptée par M. Le Roy est insoutenable. D'une part le miracle conçu en tant que dérogation au cours naturel des choses lui apparaît comme un monstre intellectuel, et d'autre part le miracle doit être affirmé comme apparaissant librement au sein de la réalité, et s'y manifestant d'une façon sensible aux yeux du savant.

Dans l'espoir de résoudre ce problème insoluble, M. Le Roy choisit comme objet de son étude un groupe de faits qui sont frontière entre le spirituel et le matériel et où, semble-t-il, les faits miraculeux se manifestent encore à l'heure actuelle. Mais au point de vue religieux cette attitude est incompréhensible. Les miracles, s'ils existent, doivent se produire aussi bien dans les phénomènes mécaniques et physiques que dans les phénomènes biologiques, car la vie spirituelle est opprimée aussi bien par les premiers que par les seconds. De plus, si c'est à l'observation

contrôlée que l'on fait appel pour confirmer le caractère extraordinaire des faits qui se produisent à Lourdes, par exemple, il ne semble pas que l'on soit sur un terrain bien solide. C'est du moins l'impression que laisse l'étude impartiale et consciencieuse consacrée par M. Chide à ce sujet (1). L'instantanéité des guérisons constatées n'est jamais absolue ; on observe simplement des guérisons plus rapides qu'à l'ordinaire. Et des faits de ce genre paraissent tenir à des lois que la science est à même de constater, si elle n'en explique pas la nature.

Selon nous il est chimérique de vouloir nier ou prouver à propos de tel fait particulier l'intervention miraculeuse, dans la nature, de Dieu ou de tout autre agent supposé libre, et voici pourquoi.

L'existence de n'importe quel phénomène, mécanique ou biologique, est liée à des conditions suffisamment déterminées pour que les lois établies par les sciences soient toujours satisfaites. D'autre part le déterminisme qui caractérise ces conditions ne saurait être posé comme absolu, à moins qu'on n'érige en fait un principe de recherche indispensable à l'activité scientifique, mais qui n'en reste pas moins idéal. En effet, tout ce que l'on peut dire se résume en ceci : Il y a des relations constantes entre les phénomènes naturels, c'est là un fait d'expérience qui peu à peu s'est imposé aux hommes. Ces relations constantes peuvent en général s'exprimer sous forme d'équations mathématiques, ainsi que l'a montré le développement progressif des sciences. Toutefois les formules mathématiques qui restent pour chaque science l'idéal à atteindre ne traduisent pas d'une façon adéquate la structure de la réalité. Car, si elles en étaient l'expression rigoureuse, les principes qui servent de base aux lois physiques n'auraient pas les caractères relatifs et même contradictoires qu'ils présentent à l'investigation approfondie du savant. La réalité qui se révèle à nous dans le monde sen-

(1) *Revue philosophique*, septembre 1912.

sible se compose donc de relations constantes et de quelque chose d'autre. Quel rapport existe-t-il au juste entre ces relations constantes et ce quelque chose d'autre, c'est ce qu'il est impossible de préciser exactement.

Dès lors, croire au miracle c'est croire à l'intervention de Dieu dans cette portion de la réalité sous-jacente aux relations phénoménales explicitées par la science. Mais cette intervention de Dieu au sein de la nature est un article de foi aussi indémontrable théoriquement que l'action de Dieu dans le monde spirituel. Jamais aucun croyant ne pourra démontrer à autrui, par voie d'un raisonnement rigoureux, que Dieu agit réellement dans son cœur, alors même que cette conviction est pour lui éclatante de certitude et de clarté. Il en est de même pour le monde des phénomènes matériels.

Un montagnard gravit une paroi vertigineuse des Alpes ; une pierre détachée des hauteurs, sans qu'il en soit averti, passe à quelques centimètres de sa tête. Si ce montagnard est chrétien, il aura la conviction d'avoir été préservé miraculeusement de la mort. Mais est-ce en imprimant à son corps un mouvement involontaire que Dieu l'a sauvé, ou est-ce en intervenant directement dans les circonstances qui ont précédé ou accompagné la chute de la pierre ? Ce fait reste à jamais un mystère. Toutefois, dans ce cas et dans d'autres semblables, la foi en une intervention réelle de Dieu reste une attitude légitime, bien qu'elle ne puisse se justifier par un appel à des constatations scientifiques. Comme nous l'avons vu, la réalité dont se compose le monde sensible ne se laisse pas épuiser par les lois que les sciences parviennent à formuler, et des miracles matériels de nos jours encore peuvent se produire, si Dieu existe.

Mais quelle est l'importance religieuse de cette croyance aux miracles et pourquoi le chrétien s'efforce-t-il d'affirmer, en face des progrès de la science, qu'elle est fondée, même à l'égard des faits matériels ? Est-ce à cause des avantages personnels qu'il prétend retirer d'une semblable croyance,

comme fréquemment, et à juste titre quelquefois, on le lui reproche ? Nous ne le pensons pas. La foi au miracle dans tous les domaines traduit d'une façon profonde la conviction qui est la base et la raison d'être du christianisme : Dieu est un Dieu d'amour qui voulant fonder un royaume d'êtres libres et spirituels dispose librement du monde matériel en vue de ce but suprême. Dans les siècles passés, alors que les sciences n'étaient qu'imparfaitement constituées, cette conviction s'exprimait en proclamant des faits où l'intervention directe de Dieu était visible et indiscutable pour tous les témoins, croyants et incrédules. Mais il est infiniment probable que les faits en question n'avaient pas ce caractère et qu'en réalité ils ne différaient en rien de ceux que nous pourrions constater à notre époque. Or, ainsi que nous l'avons fait remarquer, il est impossible de nos jours de vérifier objectivement l'intervention miraculeuse de Dieu dans la nature. Cette intervention reste un postulat religieux dont le contrôle échappe à la science. Tout fait particulier est susceptible dans certaines limites d'une explication scientifique, mais d'autre part l'ensemble de toutes les raisons qui ont concouru à sa production échappe à une connaissance scientifique absolue, et l'intervention de Dieu dans la nature reste possible.

Ainsi, ce ne sont pas les sciences comme telles qui rendent le problème du miracle plus redoutable à l'heure actuelle que par le passé, car leurs progrès ont simplement contribué à épurer la conception que l'on peut se faire de l'action de Dieu dans le monde.

Le problème qui subsiste de plus en plus insoluble, semble-t-il, est celui-ci : Dieu peut intervenir dans la marche des événements et des faits de toute espèce auxquels est liée la vie humaine, et ici peu importe le mode de son intervention, pourvu que celle-ci soit affirmée comme réelle. Dieu peut intervenir et cependant il se produit constamment des faits et des accidents qui atteignent l'humanité et augmentent ses souffrances sans bénéfice moral apparent.

Là est le mystère scandaleux auquel semble venir s'achopper la foi chrétienne après tant de siècles de travail et d'espérance.

Mais ce mystère ne concerne plus les rapports des sciences et de la foi ; il appartient tout entier à cette dernière. C'est indépendamment des sciences et par des considérations d'un tout autre ordre que le chrétien affirme l'intervention de Dieu dans l'univers et s'efforce, sinon de justifier, du moins d'accepter le maintien du mal, de la souffrance tant physique que morale au sein du monde où se déploie son activité.

Nous essayerons de traiter prochainement la question du miracle à ce point de vue. Mais, disons-le d'emblée, il est un fait qui ne peut manquer de frapper celui qui étudie les origines et l'histoire du christianisme. Les plus grands héros de cette histoire ont sympathisé mieux que personne avec les souffrances de toute nature qui accablaient leurs frères ; bien plus leur vie entière s'est consumée à les soulager. Ils en ont ainsi pénétré toute la profondeur et cependant ils ont proclamé avec une assurance de plus en plus ferme l'intervention dans ce monde du Dieu sans la volonté duquel aucun passereau ne tombe à terre.

ARNOLD REYMOND.

L'INSTRUCTION RELIGIEUSE DES CATÉCHUMÈNES

EN FACE DES EXIGENCES ACTUELLES

La présente étude a servi de point de départ, en octobre dernier, à un débat entre pasteurs vaudois. Par égard pour le cercle, assez différent, des lecteurs de la *Revue*, on y a fait quelques suppressions et opéré certaines transformations. Elle n'en conserve pas moins, dans sa teneur générale, la marque de sa destination première qu'on voudra bien ne pas perdre de vue.

Il y aura quelque intérêt, peut-être, à voir comment se pose dans un canton de la Suisse romande un problème qui préoccupe au plus haut degré le protestantisme contemporain. C'est en faisant connaître, pour les confronter, les expériences et les vœux des milieux les plus divers qu'on hâtera une réforme dont dépend l'avenir de nos Eglises. Plusieurs articles de revue parus ces dernières semaines nous ont rempli d'espérance en nous montrant que de côtés différents, sans entente préalable, pour sortir du même malaise, on cherche l'issue dans la même direction (1).

(1) Pfr. W. Meyer, *Religionsunterricht für die moderne Jugend.* Studierstube, nov. et déc. 1912.

Prof. Dr Fr. Niebergall, *Der Schulreligions- und der Konfirmandenunterricht.* Neue Wege, déc. 1912.

Pfr. W. Staub, *Zum Problem des Konfirmanden-Unterrichtes.* Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1912, nos 48, 49 et 50.

I

La « crise de l'enseignement religieux » n'est, en premier lieu, qu'une des faces de la « crise de l'enseignement » tout court. Bien avant que les Eglises aient senti les graves déficits de l'instruction donnée à leurs catéchumènes (1), les éducateurs s'étaient vivement émus des échecs de l'instruction scolaire. Ce n'est pas le lieu ici de retracer le chemin parcouru par la pédagogie dans les vingt dernières années. Si l'on ne s'accorde pas encore aujourd'hui sur toutes les applications de la méthode, du moins cette méthode est-elle généralement admise. On a compris qu'il ne suffisait point de posséder soi-même une science très claire et très complète pour l'inculquer, de gré ou de force, à l'enfant, mais qu'il fallait adapter cette science à ses dispositions, à ses capacités comme à ses besoins. Son développement s'opère en effet suivant une loi scientifiquement constatée (2). Ses intérêts changent d'un âge à l'autre et ne s'élèvent que graduellement du domaine des choses matérielles et immédiates aux objets plus lointains, puis aux abstractions, simples et complexes. Ne pas tenir compte, dans son enseignement, de ce processus, c'est perdre le contact avec l'élève et condamner son effort à l'ennui et à la stérilité. Guerre aux abstractions, aux idées toutes faites qu'on impose à l'élève par l'intermédiaire de la mémoire surtout ! Il faut tirer la science de lui-même, ou du moins ne fonder les connaissances nouvelles que sur quelque chose de préalablement acquis, de telle sorte que l'esprit puisse rester toujours en éveil et l'enseignement toujours vivant ; il faut faire observer et constater, puis, élargissant peu à peu les horizons, élever par degrés aux idées générales. Bref, c'est le triomphe de la méthode intuitive. C'est le dogme détrôné par l'induction.

Une évolution tout à fait parallèle s'est effectuée dans l'édu-

(1) Suivant l'appellation vaudoise, nous désignerons indistinctement par « instruction religieuse » ou « catéchisme » l'enseignement suivi donné pendant la semaine, par le pasteur, à des enfants de quatorze à seize ans.

(2) Cf. Ad. Ferrière, *La loi biogénétique et l'éducation*. Archives de psychologie, mars 1910.

cation morale qui touche de particulièrement près à notre sujet. L'on ne peut en parler sans que le nom de F. W. Fœrster ne vienne de lui-même sous la plume. L'éminent pédagogue zurichois a condensé le contenu de sa classique *Jugendlehre* (1) dans une remarquable conférence donnée naguère au sein de la Société pastorale suisse, et qui n'a malheureusement pas été, à notre connaissance, mise à la portée du public de langue française (2). Selon lui, l'enseignement moral doit s'inspirer de trois principes : les préceptes tout faits supposent des connaissances et une maturité que l'enfant n'a pas ; partir d'eux, c'est lui faire violence, c'est aliéner ses sympathies ; il faut au contraire partir de ses observations à lui et de ses expériences journalières, puis, en les éclaircissant, les précisant, les justifiant, lui faire découvrir et accepter graduellement et de lui-même les principes les plus absolus de la loi morale. — Il faut prendre soin en second lieu de montrer combien cette loi, loin de diminuer ou de brider l'enfant, le développe, le libère, fait de lui un homme ; faire appel, en un mot, aux besoins les plus légitimes, aux sentiments les plus nobles qui sont en lui ; l'épanouir et non le comprimer. — Enseigner la morale, enfin, sans maintenir un contact perpétuel avec la vie de tous les jours, sans indiquer et imposer des tâches précises et immédiates, c'est, aux yeux de l'auteur, faire du mal ; car c'est détruire le rapport vivant qui doit unir la réalité et l'idéal et faire voir dans ce dernier un simple objet d'élucubrations stériles et dès lors dangereuses. Les lecteurs de la *Jugendlehre* savent combien Fœrster excelle, en posant les questions les plus simples et les plus réalistes, à élever l'enfant jusqu'aux plus hauts sommets de la loi morale ; ils se rappellent sans doute combien, par cette méthode si nouvelle, la nécessité et la beauté des devoirs les plus variés : amour du prochain, maîtrise de soi, véracité, entente entre voisins, se sont imposées à eux-mêmes avec une force inconnue : et ils lui sont reconnaissants peut-être des indications précieuses qu'ils

(1) Dr Fr. W. Fœrster, *Jugendlehre*, 31-35e mille (1908). — On sait que la partie pratique de cet ouvrage vient de paraître en français sous le titre : *Pour former le caractère*. Trad. C. Thirion et M. Paris (1912).

(2) *Psychologische und pädagogische Gesichtspunkte für den religiösen Jugendunterricht*. Verhandlungen der schweizerischen reformierten Prediger-Gesellschaft. Aarau 1905, p. 82-181.

ont trouvées dans ces pages pour la culture de leur vie personnelle. Au demeurant, si cette manière de comprendre l'éducation morale avait besoin d'un certificat, le succès extraordinaire de l'institution des *Boys-Scouts*, du général Baden-Powell, si évidemment basée sur les mêmes principes, en pourrait tenir lieu.

Ainsi la cause peut passer, nous semble-t-il, pour entendue. Des excès ont pu être commis. On a trop considéré l'enfant, parfois, comme un petit prince. Il serait insensé, en effet, de ne vouloir plus jamais recourir à la mémoire ni à aucune manifestation d'autorité. Mais en gros on ne reviendra plus en arrière, parce que les principes d'éducation nouvelle sont certainement basés sur une connaissance plus juste et plus approfondie de la vraie nature de l'enfant.

Ne serait-ce dès lors pas le moment pour l'Eglise de profiter des expériences de l'école? Il n'y a rien d'exagéré, on le verra tout à l'heure, à dire que notre enseignement religieux n'a guère changé ses méthodes depuis la Réformation. S'il ne veut pas se laisser inspirer par les progrès que fait chaque jour la « science de l'enfant », il court le risque de perdre prise de plus en plus sur la jeunesse.

Et par conséquent, au premier rang des exigences actuelles qui imposent à l'instruction religieuse une orientation nouvelle il faut compter celles de la pédagogie.

Après le terrain, voyons la semence. A coup sûr, en soi, le christianisme n'a pas changé. Il ne peut s'agir, sous prétexte d'exigences modernes quelles qu'elles soient, de le déformer ou de l'émonder selon les goûts de la mentalité contemporaine. Mais qu'y aurait-il d'impossible à ce qu'on soit arrivé actuellement à le mieux saisir dans sa véritable essence ? et quoi d'illégitime à le présenter sous l'angle par lequel il est le plus accessible à l'humanité d'aujourd'hui ? Aux exigences d'ordre pédagogique viennent donc se joindre des exigences théologiques, qui plongent leurs racines très profond.

Le temps n'est plus où la rectitude de la doctrine semblait avoir aux yeux de l'Eglise plus d'importance que la rectitude de la vie ; où l'on pouvait, au nom de la vérité misérablement rétrécie et desséchée, prononcer des condamnations, commettre des

actes les plus contraires à l'esprit de l'évangile. Dans le monde des théologiens au moins, on sait mieux distinguer maintenant la religion de la théologie. On a compris que la vérité, la vraie, la vivante, n'est pas l'esclave d'une formule. Aussi, persuadés que l'évangile c'est un homme : Jésus-Christ, et non pas une philosophie, sentant combien leurs pauvres formules sont incapables de contenir tout entière et de communiquer cette vivante réalité, les pasteurs se proposent toujours plus, dans leur instruction religieuse, ce but : non plus faire connaître une doctrine mais révéler une vie, la vie sublime et mystérieuse incarnée si merveilleusement en Jésus de Nazareth ; et éveiller cette vie dans les âmes.

Mais ce n'est pas tout. La théologie protestante a subi, elle aussi, le contre-coup de la révolution qui s'est opérée au cours de ces vingt-cinq dernières années dans le monde de l'esprit. L'atmosphère scientifique que nous respirons est l'ennemie des abstractions et des synthèses ; on réclame des faits, des observations, des tranches de vie. Le même mouvement qui porte les philosophes vers le pragmatisme et le bergsonisme a poussé les théologiens aux études de psychologie religieuse. Cette science nouvelle ne fournit pas seulement aux éducateurs chrétiens une abondante et merveilleuse moisson d'exemples ; elle a déplacé la base de l'apologétique en portant l'attention sur les phénomènes religieux, sur les expériences, sur les manifestations de la vie chrétienne plutôt que sur les théories qu'on élaborait naguère à son sujet et les raisonnements par lesquels on s'efforçait de la justifier.

Et il se trouve ainsi que le christianisme mieux compris, en parfait accord avec les besoins et les préoccupations de notre époque, s'unit à la pédagogie pour condamner l'enseignement dogmatique et abstrait et pour réclamer une méthode plus vivante.

II

L'instruction religieuse telle qu'elle est comprise et donnée en général dans nos Eglises ne nous semble pas répondre à ces exigences fondamentales. Elle n'est pas adaptée à la nature

psychologique de l'enfant et elle est en désaccord avec notre conception actuelle de la religion.

A rebours de la méthode si universellement admise aujourd'hui dans les divers domaines de l'éducation, l'enseignement religieux procède par déduction. Il part souvent des abstractions les plus étrangères à l'esprit de l'enfant pour ne descendre qu'ensuite dans le monde des intérêts immédiats. Les quelque dix manuels de catéchisme le plus en usage dans les Eglises suisses romandes et françaises partent tous d'une idée générale qui est certainement en dehors de l'horizon naturel et du champ d'expériences courantes de l'élève : Dieu, la religion, le péché, la conscience, l'homme, le décalogue. C'est de là que l'on tire ensuite, plus ou moins rajeunie, plus ou moins mise à la portée de l'enfant, toute la doctrine chrétienne suivie de toute la morale !

Pour notre part nous avons éprouvé dès le début un profond malaise en face de nos catéchumènes jusqu'au jour où, de façon bien malhabile, nous avons cherché à nous affranchir de cette méthode traditionnelle. Et c'est Fœrster encore qui est venu nous expliquer clairement ce malaise et jalonner sûrement la route où nous nous engagions. Grâce à l'atmosphère dans laquelle elle a grandi, la jeunesse d'aujourd'hui a appris à diriger toutes ses préoccupations et à concentrer toutes ses énergies sur les choses présentes et visibles. Elle est devenue incapable de changer, sous l'influence d'une « révélation », sa manière de concevoir la vie. Ce n'est qu'à la lumière de la vie concrète qu'elle parviendra à s'élever à la notion de la révélation (1). Plus question, par conséquent, de baser l'autorité de la religion et de la tradition sur des données aprioristiques et transcendantales. Une instruction religieuse sainement comprise partira de préférence du domaine moral ; non pas, encore une fois, de préceptes tout faits ; non pas d'une liste de devoirs comme ceux du décalogue qui, pris honnêtement dans leur sens primitif et non interprétés et indéfiniment tourmentés pour y faire rentrer toute la morale chrétienne, sont bien éloignés des circonstances réelles de nos catéchumènes. « Tu ne te feras pas d'images taillées », « tu ne tueras point », « tu ne commettras

(1) Cf. *Psychologische und pädagogische Gesichtspunkte*, p. 102 et 109.

point d'adultère » sont, pour ne citer que celles-là, des défenses qui ne peuvent pas toucher véritablement l'enfant. Elles visent des manifestations du mal qui sont étrangères à son âge, de même que l'idéal du Sermon sur la Montagne lui est trop inaccessible encore pour qu'on puisse songer dès l'abord à le lui enseigner. Le point de départ de l'enseignement catéchétique devra être pris bien plutôt dans les expériences les plus communes de l'élève, dans les observations qu'il a certainement faites à l'école et à la maison, dans ses défauts les plus vulgaires. Si, en morale, on doit partir de ce domaine du terre à terre pour aboutir aux principes absolus, le catéchiste gravira les mêmes échelons pour s'élever, lui, jusqu'aux plus hauts sommets de la vérité religieuse.

C'est donc une grande erreur pédagogique que de commencer par affirmer *ex cathedra* l'existence de Dieu, d'analyser sa nature et d'énumérer ses attributs pour en déduire les conséquences morales ; d'enseigner théoriquement l'existence du péché pour en démontrer l'horreur et en détailler les manifestations ; de plaider théoriquement, afin d'y appuyer toute une apologétique, la divinité de Jésus-Christ. C'est faire à proprement parler de la métaphysique, alors qu'il est prouvé que dans le développement de l'adolescent cet intérêt-là s'éveille en dernier lieu et qu'il n'apparaît pas même chez tous les adultes (1). Ces diverses doctrines demeurent des abstractions vides de sens, donc ennuyeuses et stériles, tant que le catéchumène n'aura pas été amené à en sentir lui-même le besoin, à en postuler la nécessité. Elles doivent devenir pour lui de naturelles conclusions à des constatations personnellement faites, des solutions à des questions qu'il s'est posées lui-même, une satisfaction à des besoins intimement éprouvés, et non rester de simples vérités historiques ou des formules intellectuelles à accepter par soumission. Si la venue de Jésus fut bien, selon la foi des chrétiens, une réponse aux appels de l'humanité malheureuse, ce sont les mêmes lacunes, les mêmes aspirations, les mêmes besoins qu'il s'agit de faire éprouver ou discerner à l'enfant en lui aidant à lire pour commencer tout au fond de lui-même. La tâche sera

(1) Ad. Ferrière, *L'éducation nouvelle*. Rapport présenté au 1er congrès international de pédologie, p. 4 et 6.

accomplie quand il en sera venu à sentir que le christianisme est le langage naturel de sa propre vie intérieure (1).

Pour toucher en passant un point de détail, mais très symptomatique, et qui permettra de mettre le doigt sur la différence des méthodes que nous opposons, il est intéressant de constater que pendant des siècles le catéchisme a conservé la forme classique de « demande et réponse ». Ce n'était, comme l'a joliment dit Pestalozzi, qu'un tour de prestidigitation consistant à sortir de la poche de l'enfant ce qu'on venait d'y glisser à son insu. Sentant enfin ce que ce procédé avait de factice, on a voulu faire un progrès en transportant les questions à la fin de chaque chapitre, en guise de résumé. Au point de vue pédagogique, la vraie manière de procéder serait d'interroger au début, pour n'asseoir les vérités doctrinales que sur les bases posées par les élèves eux-mêmes.

Nous recommandons derechef la lecture de Fœrster à ceux qui douteraient qu'on pût aboutir organiquement aux grandes doctrines chrétiennes en partant de si bas. Le sentiment du péché, la notion de la chute pourraient-ils être décrits et communiqués avec plus de force et de profondeur que par les expériences de l'enfant qui a mangé des pommes (2), ou qui n'a pas, comme sa mère le lui avait ordonné, nettoyé la table du dîner (3) ? La réalité de Dieu pourrait-elle mieux être mise à la portée de l'élève que par l'entretien que propose le pédagogue sur le vol (4) ? Et qui ne sent combien la divinité de Jésus-Christ et le caractère unique de son œuvre rédemptrice s'imposent davantage à l'esprit quand, les rapportant à nous-mêmes, on en montre les racines psychologiques au lieu d'en faire des affirmations métaphysiques ?

Que l'on ne puisse toujours, au catéchisme, eu égard au degré de développement des élèves, approfondir et épuiser, en s'inspirant de cette méthode, tous les chapitres de la doctrine chrétienne, cela est fort possible, nous dirons même probable. Mais l'argument n'est pas de force à nous arrêter. On fait erreur en prétendant donner à des enfants un cours sur la vé-

(1) Fœrster, op. cit. p. 109.
(2) *Jugendlehre*, p. 107-110.
(3) *Psychologische und pädagogische Gesichtspunkte*, p. 175.
(4) *Ibid.*, p. 113-116.

rité chrétienne entièrement et systématiquement développée. « Quand j'étais enfant, je raisonnais comme un enfant » disait saint Paul. Bornons-nous à donner à l'enfant ce qui est de l'enfant. Beaucoup de catéchistes mettent une importance très grande à profiter de l'occasion unique qui leur est accordée pour donner aux futurs membres de l'Eglise un enseignement complet et cohérent, persuadés que si certains éléments de la doctrine restent au-dessus de leur portée, ils leur deviendront compréhensibles dans la suite. D'où la méthode de mémorisation, qui constitue en soi un aveu : sentant la matière inassimilable, on a voulu travailler pour plus tard. On a pris les catéchumènes pour ces chameaux qui, avant la traversée du désert, emmagasinent une provision d'eau qui ne passera dans leur estomac qu'au fur et à mesure des besoins (1). C'était une erreur dangereuse. Ce que les enfants ne digèrent pas aussitôt, quand cela ne les rend pas malades à longue échéance... ils le rendent.

Nous passons sous silence les méfaits trop évidents de l'instruction religieuse lorsqu'elle n'est pas, selon les vœux du catéchisme palatin déjà, « dressée selon l'aage et progress de la jeunesse chrestienne ». Il ne suffit pas, dans ce domaine, de bonnes intentions seulement. La meilleure preuve c'est que ce même formulaire s'attirait cette condamnation du bibliothécaire Sinner de Ballaigues : « Il n'y a pas une personne sensée qui ne soit obligée de convenir que le catéchisme de Heidelberg est d'un bout à l'autre une suite d'énigmes pour cet âge. Quand un enfant n'en saurait que le quart, il n'y aurait pas grand mal. » Et nous voudrions bien qu'en notre siècle de la pédagogie les catéchumènes ne méritassent plus à aucun degré les piquants reproches qu'adressait aux enfants de 1778 le doyen Polier : « Ils apprennent à répéter comme des perroquets.. et à bégayer la réponse à quelques questions du Petit catéchisme » (2).

(1) O. Baumgarten, *Neue Bahnen. Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie* (1903), p. 12. — Nous devons beaucoup à cet ouvrage fondamental.

(2) Ces citations, comme les indications historiques qui vont suivre, sont empruntées à H. Vuilleumier, *La religion de nos pères. Notice historique sur les catéchismes qui ont été en usage dans l'Eglise du Pays de Vaud depuis les temps de la Réformation* (1888).

Il faut en venir à la seconde partie de notre réquisitoire. Il ne s'agit plus maintenant de pédagogie proprement dite. Même basée sur les méthodes les plus modernes et les plus saines, l'instruction religieuse manque son but, à notre sens, si elle reste avant tout un enseignement. Ce doit être une éducation.

Assurément, toute instruction religieuse comporte une part purement didactique et devra faire appel aussi à la mémoire. Il y a des connaissances que tout chrétien doit posséder. La piété tire un précieux aliment des strophes de cantiques et des passages bibliques appris par cœur dès l'enfance. Il ne saurait non plus être permis aux futurs membres de l'Eglise d'ignorer où se trouvent les divers livres de leur Bible. L'histoire, encore, ne s'invente pas et notre religion plonge ses racines dans l'histoire, qu'il faut connaître. Tout cela va de soi. Mais notre conception de l'instruction religieuse proprement dite ne porte-t-elle pas le poids d'un long passé ?

Au lendemain de la Réformation la préoccupation dogmatique fut dominante pour ne pas dire exclusive, ce qu'expliquent aisément les circonstances historiques. Le catéchisme protestant, à son origine, a été avant tout une œuvre d'opposition au catholicisme, c'est-à-dire de tendance combative. Il s'agissait d'extirper les erreurs pour enseigner la saine doctrine. Les enfants n'étaient admis à la cène que lorsque les jurés du consistoire s'étaient assurés par le moyen d'un examen qu'ils *savaient* bien les choses. Un *Abrégé du catéchisme de Calvin*, l'un des tout premiers manuels employés généralement dans le Pays de Vaud, était intitulé : *La manière d'interroger les enfants qu'on veut recevoir à la cène de nostre Seigneur Jésus-Christ*, et la première question posée était celle-ci, qui servit communément de titre au catéchisme tout entier : *En qui crois-tu ?* Le *Petit catéchisme de Berne*, de 1581, qui détrôna les précédents et devint pour plus d'un siècle le manuel officiel et obligatoire, après l'exposé de la Loi destinée à faire *connaître* aux enfants la volonté de Dieu, adressait comme première question aux catéchumènes ces mots si manifestement marqués au sceau des préoccupations du moment : « Puisque, à cause de notre nature corrompue, nous ne pouvons être sauvés par les œuvres de la loi mais par la vraie foi seulement, dis-moi quelle est *la vraie et antique foi chrétienne* ? » Si, à l'origine, la classe

de Lausanne s'opposa à ce nouveau formulaire, c'était par crainte « qu'il ne retardât *la connaissance des mystères du salut* ». Assurément, quand on passe de ces premiers catéchismes à ceux qui furent en usage dans la suite, à ceux de Heidelberg, d'Osterwald, puis à leurs abrégés et retouches, on ne peut dénier à ces derniers une tendance plus positive et pratique. Et pourtant la conception intellectualiste de l'instruction religieuse se perpétue. Lorsque, après cinq quarts de siècle pendant lesquels les enfants avaient appris mot à mot leur « A quoi tendent ?... » et leur « Est-ce assez... ? » — c'est en effet par ces débuts d'alinéa que le peuple appelait couramment les deux parties de l'*Abrégé d'Osterwald*, et cela montre dans quel esprit on se livrait à cette étude ! — lorsque, au milieu d'une agitation à laquelle le pays tout entier participa, l'Eglise nationale vaudoise chercha de 1864 à 1875 à se débarrasser du catéchisme traditionnel pour en décréter un plus conforme aux idées du temps, on s'accorda dès l'abord entre pasteurs sur un point : ce manuel, qu'il faudra continuer à faire mémoriser mot à mot aux enfants, doit « fournir à l'Eglise l'occasion de dire ce qu'elle est, de professer ce qu'elle croit ». Il enseignera aux élèves des écoles « la doctrine de l'Eglise nationale », leur « apprendra la religion » à laquelle mérite d'être assignée « la première place parmi les objets d'enseignement primaire ». (1)

C'est dire qu'il y a quarante ans à peine, dans le pays de Vinet, on considérait officiellement encore le catéchisme comme un livre symbolique destiné à condenser toute la doctrine chrétienne, à résumer tous les dogmes protestants. Quoi de moins pédagogique que de prétendre mettre ainsi entre les mains des catéchumènes, au lieu d'un livre d'enfants, un exposé théologique ! Et qui pourrait s'étonner dès lors si, après avoir été entretenu tant de siècles dans cette idée, notre peuple continue dans son immense majorité à considérer l'instruction religieuse comme une « leçon », et si le microbe de l'intellectualisme reste logé encore chez tant de pasteurs ? Si l'on voulait prendre la question par le petit côté, il faudrait s'attarder à dénoncer tout ce qui, dans l'instruction religieuse, porte trop le cachet d'école : ma-

(1) *Mémoire historique sur la question du catéchisme* et conclusions proposées au synode.... (1873), p. 3, 5, 6 etc.

nuel particulièrement rébarbatif et ardu, examen final. Mais ce qu'il y a de plus grave, c'est la manière dont est conçu l'enseignement lui-même. Les manuels les plus récents confirment certainement dans l'esprit des enfants l'impression que la religion est quelque chose à comprendre, à savoir. Nous ne pensons pas que les efforts que font sans doute beaucoup de catéchistes dans leurs commentaires puissent neutraliser l'effet de cet imprimé abstrait, divisé en chapitres et en paragraphes et dont l'assimilation exige tant de labeur. Cette méthode n'est pas la bonne pour éduquer des âmes.

Et c'est bien là, cependant, ce qui correspond à notre idée moderne de la religion. Ces âmes, si enveloppées dans la matière, si attachées au monde concret qui les entoure, il s'agit bien de les « é-duquer » hors de la nature visible, de les mettre en contact avec l'invisible, avec le mystère, avec l'infini ; de leur révéler un sens nouveau, bien différent de leurs sens physiques : le sens religieux ; de leur apprendre à interpréter d'une façon nouvelle les choses et les événements. Il s'agit par dessus tout de leur faire sentir leurs déficits moraux et leur impuissance à les surmonter par eux-mêmes ; de les enthousiasmer pour la vie bonne ; d'allumer en eux un feu ; de provoquer au plus profond d'eux-mêmes cette révolution que l'évangile appelle conversion et qui les fera naître à une vie toute nouvelle de soumission, de devoir, de confiance, de pureté, d'amour, de sacrifice. Vinet le disait déjà : « C'est une *instruction*, sans doute, mais encore plus une *initiation* dans le mystère sacré de la vie chrétienne » (1).

Or, quand nous ouvrons l'un ou l'autre de ces manuels, voici les titres qui nous tombent sous les yeux : « Les effets de l'Ecriture Sainte. » « Les étapes de la conversion. » « Les caractères de la régénération. » « Les fruits religieux et moraux de la foi. » « La divinité de Jésus-Christ. »...!

En l'histoire d'Israël nous a été donnée une épopée faite d'événements dramatiques et d'enseignements émouvants. Au milieu de ce peuple, d'âge en âge, se sont levés des héros dont les vies, à elles seules, constituent d'irrésistibles prédications. Or, de cette matière concrète, parlante, contagieuse, nos catéchismes

(1) *Théologie pastorale* (1850), p. 284.

extraient des vérités froides, sèches, mortes le plus souvent, parce qu'en les dégageant de leur corps palpitant, on en fait des théories qui ne peuvent plus émouvoir.

Nous avons dans la Bible un parterre merveilleux de fleurs variées, éclatantes et embaumées. Nos catéchismes sont des herbiers où ces fleurs coupées, séchées, cataloguées ont perdu tout leur attrait et leur senteur capiteuse pour ne plus retenir que les yeux souvent ennuyés d'un écolier à l'étude.

Jésus est un homme, un vivant. Nos catéchismes portent sur lui le scalpel et le microscope, comme sur un cadavre, et prétendent dire de quoi il est fait. Le pain de vie, ils l'analysent au lieu d'en nourrir les âmes.

III

Il faut donc s'y prendre d'une manière toute nouvelle pour faire l'éducation religieuse des générations qui montent. Pour éviter tout malentendu, il sera bon, peut-être, de remarquer explicitement que si nous avons attaché tant d'importance aux bases psychologiques sur lesquelles il faut, sous peine de faillite, appuyer l'enseignement religieux de l'enfant, ce n'est pas que nous prétendions tirer ensuite, du fond de son cœur, je ne sais quelle religion naturelle. « Tout ce qu'il pourra inventer, il faut qu'il l'invente ; mais c'est peu ; tout le reste est dans la Bible ». (1) Puisque notre but suprême est de rendre Dieu sensible, de faire entendre sa voix dans l'intimité de la vie personnelle, c'est toujours à sa « parole » qu'on devra recourir. Et sa parole ne retentit nulle part de façon plus claire et plus pure que dans la Bible et en Jésus. Mais nous avons l'impression qu'on devrait y recourir autrement.

En accord avec la théologie du temps, on a fait de la Bible, pendant des siècles, un emploi *dogmatique*. Elle constituait littéralement et intégralement la Parole divine. Il ne restait donc plus qu'à condenser et systématiser sa doctrine, supposée la même dans tous ses livres, en un catéchisme que l'idéal était de faire apprendre aussi soigneusement que possible aux enfants. Nous ne sommes certainement pas, dans la pratique de notre

(1) VINET, *ibid.*, p. 286.

enseignement, tout à fait dégagés de cette conception dépassée. On en trouverait entre autres une survivance dans l'usage courant encore de la preuve scripturaire qui, sous forme de passages isolés, vient garantir la pureté doctrinale de chaque affirmation ou de chaque alinéa de nos manuels.

Par réaction contre cette conception dogmatique, on en est venu, et c'était un progrès certain, à un emploi *historique* de la Bible. Il ne faudrait pas s'arrêter là encore. Ne se fait-on pas de grandes illusions sur la valeur religieuse de l'histoire sainte? On s'est consolé naguère de voir l'étude du catéchisme exclue de l'école parce qu'elle était remplacée, sur le vœu du corps enseignant, par de l'histoire biblique. On n'a pas assez vu, peut-être, que cela n'est pas, en soi, de la religion. Par elle-même, la succession des personnages et des événements dans les annales juives n'est pas capable, parce que connue, d'éduquer religieusement l'âme des enfants beaucoup plus que l'histoire des autres peuples. Celle d'Israël ne devient « sainte » que par l'interprétation qu'on en donne, par la flamme dont on l'éclaire et la réchauffe. Il y a une manière de l'apprendre et de l'enseigner qui, parce qu'elle tient exclusivement de l'ordre de l'intellect, de la connaissance, est un obstacle plus qu'un auxiliaire à une instruction religieuse bien comprise.

Il faut aboutir à une troisième façon d'employer la Bible : l'emploi *dynamique*. Dans l'exposé de principes d'une « école nouvelle », un pédagogue vaudois déclarait que jusqu'au moment où il s'agit de connaître les sciences naturelles dans un intérêt professionnel, peu importent les faits puisque l'étude en est destinée uniquement à exercer certaines facultés, à développer certaines qualités (1). On pourrait dire de la Bible quelque chose d'analogue. Les événements, les personnages, les faits de l'histoire sainte sont avant tout des matériaux à employer pour l'éducation religieuse de l'humanité. Leur rôle, c'est de concrétiser, d'incarner, de faire saisir sur le vif ce qu'est la religion. Tout cela devrait être mis en œuvre comme des « leçons de choses », comme des paraboles, propres plus que toute explication à faire sentir à l'enfant ce qu'est une vie religieusement comprise et vécue. Ce qui ne signifie pas que

(1) Ed. Vittoz, *L'Ecole Nouvelle de la Suisse romande* (1911), p. 40.

nous engagions à traiter ces récits comme des allégories, loin de là ! Les études historiques nous ont rendu l'immense service précisément de nous aider à replacer chaque événement et chaque personnage dans son véritable cadre. Ce faisant, elles ont admirablement ressuscité et rapproché de nous des choses souvent très étrangères, des figures bien lointaines desquelles peut se dégager dès lors pour nos enfants une inspiration vivante. Et ce n'est que s'ils s'y retrouvent en effet eux-mêmes peu ou prou avec leurs expériences, leurs circonstances et leurs besoins que ces faits historiques pourront leur être de quelque utilité pour l'éveil et le progrès de leur vie intérieure.

N'est-ce pas d'une façon tout analogue que Jésus lui-même comprenait son enseignement ? Aucun éducateur n'a été moins dogmatique, moins déductif que lui. La vérité évangélique, si élevée, si lointaine en définitive de l'esprit de ses auditeurs, il la concrétise toujours en des objets familiers ou en des hommes vivants. Ce n'est pas sans raison profonde que la parabole a été son procédé de prédilection. Elle dispense en effet des dissertations et des analyses ; elle exclut la doctrine ; elle évite la théologie. Elle fait voir et sentir, elle fait appel à l'intuition. Au lieu d'*expliquer* la vie, ce qui trop souvent la tue, elle la *peint* sous la forme d'objets connus et visibles et la montre vécue en des êtres de chair et d'os. Puis, de ce point d'appui solide trouvé dans une sphère bien familière, en procédant constamment par interrogations pour ne pas perdre le contact, Jésus excelle à élever l'esprit de ses disciples jusqu'aux régions les plus sublimes de la religion de l'esprit.

La pédagogie religieuse ne s'est pas inspirée suffisamment de cette méthode magistrale. Sans parler de ces images innombrables proposées par Jésus lui-même et dont on n'a pas toujours su faire saillir suffisamment le contenu éternel, la Bible entière est un arsenal inépuisable d'expériences et de leçons capables mieux que tout enseignement de mettre les plus hautes vérités à la portée des enfants. N'y aurait-il pas grand profit, par exemple, à user davantage, à la suite de Jésus, de la prédication plus éloquente que tout autre que constitue l'incarnation de telle vérité religieuse en un être vivant ? Voulait-il faire saisir que son message est une bonne nouvelle ? Il peint une femme rayonnante de joie parce qu'elle a retrouvé quatre-vingt-

dix centimes. Veut-il faire sentir le devoir d'aimer son prochain ? Il raconte l'histoire du bon Samaritain. Ne devrait-on pas user dans le même esprit des admirables biographies bibliques ? Plutôt que d'apprendre aux catéchumènes l'*histoire* d'Abraham, ne pourrait-on pas leur faire à son sujet, en soulignant dans les diverses circonstances de sa vie le trait caractéristique de sa personnalité, un catéchisme combien vivant sur la foi ? Comment faire mieux comprendre ce qu'est le sacerdoce universel qu'en allant à l'école d'Amos de Tekoa ? Esaïe, lui, pourrait donner la plus vivante des leçons sur la confiance. L'exil et Ezéchiel feraient, mieux que toute explication, voir les bienfaits de l'épreuve. L'histoire de Pierre illustrerait un appel à la vigilance. Et ainsi de suite.

Ce que nous venons de dire de l'emploi de l'histoire biblique pourrait se répéter au sujet de Jésus lui-même. C'est une méthode dogmatique que celle qui analyse sa personne, approfondit les termes de « Fils de Dieu » et « Fils de l'Homme » pour en exposer didactiquement le contenu, qui analyse son enseignement, son activité, ses souffrances, qui définit sa divinité, qui démontre la nécessité et les effets de sa mort en croix, qui affirme *ex cathedra* les raisons et la possibilité de la résurrection. Nous ne pensons pas non plus qu'il soit suffisant de remplacer cet exposé doctrinal par une simple « vie de Jésus ». C'est transporter l'école au catéchisme et retrouver les inconvénients de l'histoire biblique indiqués tout à l'heure. La méthode vivante consisterait à rapprocher Jésus de l'enfant en le montrant successivement dans toutes les situations dans lesquelles l'enfant s'est déjà trouvé ou pourra se trouver un jour lui-même : devant le plaisir, le travail, le devoir, l'injustice, les échecs, la souffrance, les malheureux, les pécheurs, les grands du monde, devant ses meurtriers, devant Dieu et devant la mort. D'un catéchisme ainsi fait, s'il est bien fait, et des sentiments qu'il éveillerait pourrait découler spontanément ou du moins sans aucune contrainte extérieure, toute la doctrine chrétienne.

Nous ne nous bornerions pas là. Il est frappant de constater quel fossé sépare pour les chrétiens le monde biblique du monde où ils vivent eux-mêmes. Si, quand il s'agit des personnages et

des événements sacrés, des expressions comme : « Dieu accomplit telle chose, mit l'ennemi en déroute, fit lever un vent violent, parla à tel et tel... » semblent naturelles, appliquées aux choses d'aujourd'hui elles paraissent déplacées et même inadmissibles. Il est donc urgent d'enseigner à interpréter religieusement le monde d'aujourd'hui aussi bien que le monde biblique et de montrer la continuité de l'action divine dans l'histoire. Un jour viendra où l'on s'étonnera que pendant des siècles pour faire l'éducation religieuse des chrétiens on n'ait pris des stimulants et des exemples que chez des personnages ou dans les choses du plus lointain passé. Des hommes plus rapprochés dans le temps, l'espace et la civilisation feront souvent bien mieux comprendre et accepter la vie chrétienne. Nous défions, par exemple, toute explication sur la nouvelle naissance de revêtir une force plus convaincante que l'histoire de la conversion d'Augustin. Rien n'est plus théorique, plus difficile à faire entendre que le dogme de la justification par la foi ; mais racontez les luttes et les angoisses de Luther au couvent, et ce qui était doctrine devient une réalité dramatique. Des biographies comme celles de George Müller, de Coillard, d'Arnold Bovet, de Bodelschwingh, de George Williams, si elles ne sont pas, encore une fois, des leçons d'histoire mais des tranches de vie, seront le meilleur moyen d'enthousiasmer les jeunes pour les manifestations les plus modernes et les plus authentiques de la piété chrétienne. Que pourrait-on souhaiter de mieux en fait d'instruction religieuse ?

* * *

Notre seule prétention, dans les remarques présentées ci-dessus, a été d'indiquer une *orientation*. C'est intentionnellement que nous nous abstenons d'esquisser, même dans ses grandes lignes, une instruction religieuse conçue dans cet esprit nouveau ; l'insuffisance des applications pratiques pourrait empêcher le lecteur de reconnaître la vérité de la méthode. A chacun plutôt de s'en inspirer selon son tempérament et en tenant compte du milieu où il est appelé à travailler. Il ne sera pas de trop des expériences et des efforts d'une génération de pasteurs et de pédagogues pour élaborer le catéchisme dont nous avons un si pressant besoin.

L'important est que l'on se rende compte de l'urgence d'une réforme. Les « exigences actuelles » en face desquelles nous nous sommes placés : — nature mieux connue de l'enfant, essence de la religion mieux comprise — n'ont rien du caractère passager et capricieux de tant d'autres « actualités ». Ce sont des exigences éternelles que la science vient de mettre simplement en vive lumière. Et ne serait-ce pas parce que l'instruction religieuse n'a pas suffisamment répondu à ces exigences que, depuis la ruine de son autorité extérieure, la religion perd tant de terrain ? Il ne manque pas, certes, de caractères droits et de cœurs généreux faits, semble-t-il, pour être attirés et subjugués par l'évangile. Or ces âmes d'élite, en nombre toujours plus grand, perdent contact avec les Eglises et font preuve d'un manque absolu d'intérêt pour les choses religieuses. Questionnez-les. Vous verrez que ces gens pratiques, livrés par nécessité aux luttes et aux préoccupations de la vie matérielle, n'ont aucun loisir et n'éprouvent aucun goût pour la philosophie ; et pour eux, la religion c'est avant tout de la philosophie, de la théorie, des idées nuageuses. Sans aucun doute, cette impression provient des souvenirs d'un catéchisme où l'on n'a pas su mettre en contact intime les vérités chrétiennes avec les réalités de l'existence, engrener la religion dans la vie.

L'intellectualisme de l'instruction religieuse d'hier est coupable pour une seconde cause encore de la crise religieuse dont souffre notre génération. Aux *idées* reçues dans l'enfance, aux vérités *apprises* sont venues souvent s'opposer d'autres idées, incompatibles avec elles et irréfutables, acquises à l'école de la science. Quand ce n'est pas la banqueroute qui s'en est suivie, cela a été l'indifférence, par crainte d'approfondir. Camper au contraire la religion sur le terrain de l'expérience et de la vie, c'est révéler des certitudes d'un ordre si différent et si intime que les certitudes scientifiques ne s'y pourront heurter ; et c'est enlever dès l'abord leur acuité aux problèmes que posera la critique.

Qu'on veuille bien nous comprendre ! La doctrine est à nos yeux un élément de la vie et nous ne concevons pas de foi chrétienne qui ne s'exprimerait pas sous une forme intellectuelle. Mais il s'agit ici d'une méthode pour l'instruction religieuse des catéchumènes. Imposer du dehors la doctrine comme on l'a fait pour créer ou transmettre la vie, c'est aller à contre-fin. Compter

sur elle pour fournir à l'enfant un squelette sur lequel croîtra, on l'espère, la chair palpitante de la vie, c'est commettre une erreur pédagogique. Mieux vaut à notre sens s'efforcer d'éveiller d'abord la vie, même si elle devait avoir une apparence incohérente et désordonnée. La doctrine s'élaborera ensuite comme un vêtement de la vie, suivant la culture personnelle, les besoins naturels, les lumières grandissantes, le développement graduel des connaissances et de l'esprit, sur mesure.

Et qu'on ne craigne pas que l'instruction religieuse ainsi comprise laisse des traces moins durables qu'un enseignement systématique. Quoi qu'on dise, des catéchismes les mieux construits, les plus complets et les plus logiquement déduits, il n'est jamais resté à un enfant autre chose que des souvenirs isolés, que des idées dégagées ici ou là de leur contexte et conservées mieux que d'autres parce qu'elles répondaient à quelque besoin précis. Et il est surtout resté l'impression de sérieux, de conviction, d'amour, de vie en un mot, que sut communiquer le catéchiste.

Car c'est là ce qui reste vrai après comme avant, plus même après qu'avant. Que tous unissent leurs efforts pour faire progresser les méthodes ! Mais quelle que soit la méthode employée, le succès de l'instruction religieuse dépend sans nul doute de quelque chose de plus important encore : pour éveiller la vie, il faut soi-même être un vivant en communion intime avec le Vivant.

MAURICE VUILLEUMIER.

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

II. — LA THÉORIE DE M. HARALD HÖFFDING

Dans un rapport présenté au VIe Congrès international de psychologie, M. Höffding, le psychologue et philosophe danois dont nous nous occuperons ici, énonce en manière de préambule une thèse qui paraît paradoxale au premier abord, bien qu'elle soit admise, croyons-nous, par la plupart des spécialistes versés en ces matières. Il déclare qu'un observateur avisé peut se faire une idée juste du sentiment religieux, même s'il ne connaît rien qui mérite ce nom dans son expérience personnelle. Pour y arriver, cet observateur n'aura qu'à « diriger son attention sur la place qu'occupe la religion dans la vie d'autrui. » Par voie d'analogie, de même qu'il pourrait imaginer des couleurs au-dessus du rouge ou au-dessous du violet, il déterminera ce que la religion serait dans sa propre vie, si elle y jouait un rôle (1). Quel que soit le mérite de cette méthode de pure observation extérieure on ne peut s'empêcher de penser qu'un peu d'expérience personnelle serait une garantie de plus chez un homme dont elle ne troublerait pas la lucidité d'esprit. Aussi ne nous est-il point indifférent de savoir que M. Höffding a connu, dans sa jeunesse, un temps de ferveur religieuse et qu'il en a conservé — c'est lui-même qui nous l'apprend — « le sens de l'importance de la vie intérieure et le besoin de trouver des expressions pour les efforts

(1) *Problème et méthode de la psychologie de la religion.* Rapports et compte-rendus du VIme Congrès international de psychologie, tenu à Genève du 2 au 7 août 1909, p. 106-107.

et les dispositions de l'âme pendant le combat de la vie » (1). Ce qui l'a conduit à s'occuper du problème religieux, ce n'est ni l'ardeur apologétique du croyant, ni la curiosité désintéressée du savant, c'est l'écho qu'éveille en son âme sympathique la sublime et tragique histoire de l'homme aux prises avec l'énigme de sa destinée.

Qui prétend non pas seulement énoncer quelques vues sur ce grave sujet, mais en faire l'étude méthodique et approfondie, doit, ainsi que nous l'avons dit dans notre *Introduction* (2), commencer par déterminer avec le plus de précision possible la nature de ce phénomène ondoyant et divers qu'est la religion; puis, chose délicate entre toutes, l'ayant pénétré dans la mesure de son pouvoir, il aura la tâche d'en juger. Que de science à accumuler patiemment, que d'efforts de compréhension et d'intelligence à dépenser pour s'élever au niveau d'un aussi grand objet! M. Höffding, dont nous avons dit la puissance de sympathie, possède une érudition qui confond, une pensée abondante en rapprochements ingénieux et d'une belle capacité de synthèse. Il nous a livré le résultat de ses recherches sur le problème religieux dans plusieurs de ses écrits et notamment dans un ouvrage intitulé *Philosophie de la religion* qui fut traduit en allemand en 1901 et en français sept ans plus tard (3).

I

ANALYSE PSYCHOLOGIQUE DU FAIT RELIGIEUX

Méthode. — Pour résoudre la question de l'essence de la religion, on pourrait être tenté de faire un laborieux inventaire de toutes les croyances et de tous les rites, afin de composer avec

1 H. Höffding, *Philosophie de la religion*, traduction française (1908), p. I, II.

(2) Voir *Revue de théologie et de philosophie*, nouvelle série, N° 1, p. 84.

(3) Il est regrettable que cette traduction française, trop souvent obscure et lourde, ne facilite pas au lecteur l'accès d'un ouvrage tout gonflé de substance et d'idées, mais dont l'art de la composition n'est pas la qualité maîtresse. Que néanmoins il ne se décourage pas! Nous croyons qu'il ne regrettera pas sa peine.

Voir aussi *Problème et méthode de la psychologie de la religion* et le livre d'Höffding intitulé *La pensée humaine*, traduction française (1911).

ceux d'entre eux qui se trouveraient partout les mêmes le concept abstrait de religion. Mais il n'est pas besoin d'être grand clerc pour voir que l'entreprise serait chimérique et ce n'est pas de ce biais que M. Höffding aborde le problème. Ce qui intéresse la philosophie de la religion ce sont moins les formes particulières de telle ou telle observance religieuse que les tendances sous-jacentes, les forces spirituelles et les besoins dont la riche et changeante floraison des dogmes, des symboles et des rites manifeste la présence et l'action permanente au sein de la race.

Mais comment saisir sur le vif le principe générateur des religions ? Certains auteurs — l'école sociologique en particulier — pensent qu'il suffira pour cela de remonter des formes religieuses complexes, qu'une longue évolution a créées, aux manifestations élémentaires du début. C'est en étudiant le phénomène religieux le plus près possible de ses origines, qu'on aura les chances les plus sérieuses d'en pénétrer le secret. Sans doute les recherches sur la période obscure des commencements sont d'un haut intérêt, mais n'est-il pas imprudent de leur trop demander ? Pour connaître le chêne, il faut savoir qu'il est sorti du gland ; on userait néanmoins d'un procédé peu scientifique, si l'on prétendait définir le chêne au moyen des seules observations que l'on a faites sur le gland. Car « les transformations et les réarrangements qui se produisent au cours de l'évolution peuvent enrichir un être de qualités dont on ne trouve pas trace au début ». Nous n'avons aucune raison de supposer que sa nature véritable doive se révéler d'un coup dans le stade initial qu'il traverse. Elle consiste bien plutôt « dans la loi de son développement telle qu'elle se manifeste depuis son origine jusqu'à sa forme dernière » (1). A la science des commencements, forcément conjecturale et problématique, surtout quand il s'agit de la religion, il faut, pour être à même de saisir cette loi, substituer une science comparative qui étudiera les diverses formes de foi par rapport à leur milieu spirituel, comme la biologie étudie les êtres organisés dans leur rapport avec les conditions matérielles de l'existence (2).

(1) *Philosophie de la religion*, traduction française, p. 126.
(2) *Op. cit.*, p. 232.

Cette méthode comprendra à la fois l'étude de ce qui est individuel et de ce qui est social dans le phénomène religieux. Elle ne sera pas exclusivement sociologique comme le voudraient M. Durkheim et son école. En effet, n'est-on pas obligé, quelle que soit l'influence exercée par la vie en commun, d'en revenir toujours aux processus qui ont lieu à l'intérieur de l'individu? Ce qui est social a commencé par être individuel et « c'est à l'individu que, dans n'importe quel groupe humain, toute initiative est due » (1). Mais il n'en reste pas moins que la tradition une fois établie réagit sur l'expérience individuelle et que, si l'on veut comprendre celle-ci, il faut connaître et comprendre celle-là. C'est pourquoi l'analyse psychologique, dont le rôle demeure capital en la matière, s'aidera de la sociologie et de l'histoire dans l'interprétation des phénomènes religieux. « Il faut absolument que ce qu'on pense avoir trouvé par la voie purement psychologique soit confirmé et complété par la voie de l'histoire (2). »

Le point de vue auquel se place notre auteur pour étudier et définir la religion sera tout différent aussi de la méthode traditionnelle qui s'attachait avant tout aux idées et qui jugeait de la religion comme d'une sorte de philosophie. Longtemps on crut, en effet, qu'elle avait pour mission de résoudre certaines énigmes devant lesquelles la science est impuissante. Et il n'est pas très étonnant qu'on se soit laissé entraîner à cette interprétation intellectualiste : beaucoup de religions contiennent des affirmations sur l'origine et sur la structure de l'univers, sur les forces qui y sont agissantes; elles reflètent et souvent même elles engendrent les idées « scientifiques » de l'époque où elles sont apparues. Mais c'est surtout la théologie chrétienne qui a prétendu donner pour base à la religion une véritable science des choses divines. On s'est servi du concept de Dieu comme d'un principe d'explication qui doit rendre compte soit de certains phénomènes particuliers, soit de l'ensemble des phénomènes. Cette habitude d'esprit est si tenace et contribue si fort

(1) *La pensée humaine*, p. 374, 384. — Cf. Emile Lombard, *Expérience religieuse et psychologie de la religion*. Revue de théologie et de philosophie, nouvelle série, N° 1, p. 73.

(2) *Méthode et problème de la psychologie de la religion*, p. 109 et 113 note.

à obscurcir la véritable nature du problème religieux que M. Höffding consacre tout un long chapitre à la combattre (1).

Critique de l'interprétation intellectualiste des concepts religieux. L'idée de miracle et celle de création. — Expliquer un phénomène quel qu'il soit par l'intervention de la causalité divine, ce n'est pas l'expliquer du tout, car si un autre phénomène s'était produit à sa place, nous pourrions encore l'« expliquer » de la même façon. Un malade meurt, c'est la volonté de Dieu ; il guérit, c'est encore la volonté de Dieu. Expliquer un phénomène, c'est en déterminer les conditions de manière à pouvoir le prévoir à coup sûr, toutes les fois que ces conditions se trouvent réalisées. Or l'action de Dieu n'est jamais une chose qui se constate antérieurement aux faits que nous lui rapportons et en dehors d'eux. Nous n'avons aucun critère pour la déceler et l'établir d'une façon incontestable ; elle n'est ni un fait d'expérience, ni une hypothèse nécessaire ou seulement utile. Sa puissance explicative étant nulle, il n'y a pas d'événements que seule une intervention de Dieu puisse expliquer. D'ailleurs comment pourrait-on jamais savoir qu'un phénomène est définitivement réfractaire à l'explication scientifique ? Ce serait affirmer qu'aucune loi connue ni *inconnue* n'en saurait rendre compte ! Chose bien difficile à soutenir, même s'il s'agissait de l'une de ces crises de la vie religieuse qui nous paraissent parfois inexplicables. Les antécédents du phénomène nous échappent, soit ! mais il n'en suit pas que pour suppléer à notre ignorance de certains faits ou peut-être des lois de la vie psychique, nous soyons justifiés à faire intervenir ici l'action de la puissance divine. N'allons pas croire d'ailleurs que la conscience religieuse soit directement intéressée à ce débat. Pour le croyant, le miracle est avant tout un événement d'une *valeur* exceptionnelle. Mais cette valeur qu'il lui attribue n'a pas pour condition nécessaire l'absence d'antécédents naturels et l'impossibilité constatée ou supposée d'une explication scientifique. Il est bien des faits dont les causes nous échappent et que les gens religieux ne déclarent pas surnaturels pour si peu. Il en est d'autres, au contraire, dont nous avons pu déterminer la loi et qui n'en

(1) Voir *Philosophie de la religion*, le chapitre sur *le problème épistémologique*, p. 14 sq.

auront pas moins la vertu de rendre sensible aux âmes religieuses l'ineffable présence de la divinité. « Les cieux, dit un psaume bien connu, racontent la gloire du Très Haut », et c'est l'Eternel lui-même qui, d'après un autre cantique, distribue la nourriture à ses créatures. La notion de miracle, prise dans son acception courante, est donc une cote mal taillée, un concept bâtard né de la confusion de deux points de vue : celui de l'évaluation qui classe les événements d'après le prix que la conscience leur attribue et celui de l'explication scientifique où l'on cherche le rapport d'un phénomène avec ses antécédents ou ses concomitants. On suppose gratuitement que ce qui est exceptionnel dans l'ordre de la valeur doit l'être aussi quant au mode de sa production et, loin de servir la foi religieuse, on l'expose à se voir démentie et dépossédée d'une partie de son avoir à chaque progrès de la science. (1)

Si la notion de miracle est dépourvue de toute valeur explicative, il en est de même de celle de *création* dont la théologie scolastique faisait le couronnement de notre science du réel. Après Kant et bien d'autres, M. Höffding montre que cette notion n'est pas faite pour jouer le rôle qu'on lui assigne parfois encore. La proposition : « Dieu a créé le monde » n'est pas seulement indémontrable, elle répond à une question mal posée. Qu'est-ce que le monde dont on se demande s'il a une cause ? Si vous dites que c'est l'ensemble des êtres créés, vous commettez une évidente pétition de principe. Le monde est-il la totalité des êtres réels ? Soit, mais la totalité du réel n'est plus la totalité du réel, si on lui oppose une autre réalité — Dieu — dont elle serait issue. Au fond, nous ne connaissons que des séries

(1) Ajoutons, pour compléter la critique, point neuve d'ailleurs, de M. Höffding, que la notion scientifique de loi naturelle, interprétée avec quelque rigueur, n'établit entre les phénomènes qu'un rapport tout formel, tout extérieur de succession dans le temps ou d'équivalence quantitative. Elle ne contient pas la définition d'une certaine forme d'action réelle à laquelle nous pourrions opposer l'action de la causalité divine. La conception vulgaire et simpliste, selon laquelle les phénomènes dont nous connaissons l'explication constituent une sorte de mécanisme d'horlogerie « marchant tout seul » et qui aurait été remonté une fois pour toutes, n'est pas, en elle-même, plus scientifique qu'une autre. Preuve en soit que son contraire, l'hypothèse cartésienne de la création continue, pourrait tout aussi bien s'accommoder aux faits.

limitées de phénomènes ; aucune de ces séries n'est « le monde », car une série est toujours conditionnée par une autre série, l'observable, le connu est toujours lié à de l'inconnu ; jamais nous ne pouvons dire que nous sommes arrivés au bout, que nous saisissons l'ensemble. Or, du moment que l'ensemble nous échappe, nous ne saurions le considérer comme un tout fini et nous demander quelle est sa cause, ni surtout prétendre qu'il est dans la nature de ce tout à nous insaisissable de dépendre d'un être distinct de lui et que nous appellerions Dieu. Le concept de monde, conclut M. Höffding, tel qu'il figurait dans la théologie scolastique, est un concept mal formé, un « pseudo-concept ». Quant au principe de causalité, nous venons de voir qu'on ne saurait l'appliquer au réel considéré comme une totalité absolue. L'apparition d'un phénomène quelconque a ses conditions suffisantes dans la série de ses antécédents, voilà ce qu'il nous conduit à affirmer, mais nulle part il ne nous fait découvrir l'Etre ou la Force qui ne dépend de rien et dont tout le reste dépend. La science, il est vrai, fait appel à des données qui semblent premières ; elle n'explique ni la matière ni l'énergie, mais il faut ici considérer deux choses : ces données ne sont jamais tenues pour définitivement irréductibles, elles ne sont « premières » qu'à titre provisoire ; enfin elles ne sont distinctes des phénomènes et des êtres concrets que par abstraction, elles n'existent pas pour elles-mêmes, elles ne « créent » pas les phénomènes et n'ont par conséquent rien de commun avec la cause première des philosophes et des théologiens.

Conclusion : les concepts religieux ne peuvent à aucun titre nous rendre le service d'expliquer les phénomènes. L'œuvre que la science et la réflexion philosophiques laissent inachevée ne trouve pas sa continuation et son couronnement dans la spéculation religieuse.

Les concepts religieux répondent à des besoins affectifs. La notion de valeur. — L'examen des concepts religieux eût pu révéler dès longtemps à tout esprit non prévenu que les besoins auxquels ils répondent ne sont pas ceux qui donnent naissance à la recherche scientifique. Le langage religieux se sert ordinairement d'images concrètes et les plus profonds symboles qu'il ait créés sont tout autre chose que des abstractions

quintessenciées destinées à satisfaire le pur intellect. C'est un père et un juge que le chrétien vénère et redoute, quand sa pensée s'élève vers Dieu, et ces images s'accompagnent en son for intérieur d'émotions ou de sentiments que l'idée de la cause première ou tel autre concept abstrait ne parviendrait pas à éveiller en lui. Aussi bien est-il naturel de se demander si la naissance de l'idée religieuse n'est pas en relation étroite avec les besoins affectifs de notre être. C'est en cherchant à déterminer leur rôle dans la formation des croyances et des pratiques religieuses, que l'on aura quelques chances de les comprendre et de les expliquer.

Ce fut Hume qui s'en avisa le premier. Il voyait dans l'espérance et la crainte, dans une certaine tension de l'être intime les motifs dominants de la conscience religieuse. Après lui d'autres ont rendu possible par leurs travaux une plus juste intelligence des faits de religion. Kant ruinait la théologie scolastique et ratiocinante, tandis que Schleiermacher, influencé lui-même par le mysticisme piétiste, définissait la religion une manière de sentir l'infini. Enfin, à une époque toute récente, les progrès de la plus jeune d'entre les sciences, la psychologie, ont mis en lumière un phénomène qui joue un rôle capital dans la vie de l'esprit et dont on peut espérer qu'il jettera quelque lumière sur la genèse de la foi religieuse, je veux parler de cette nécessité que nous impose notre nature d'êtres affectifs d'attacher une *valeur* grande ou petite, positive ou négative, aux objets et aux êtres qui nous entourent, aux états par lesquels nous passons, aux actes que nous accomplissons. La notion de valeur, discernée déjà par Kant, reprise et précisée par Herbart et Lotze, a forcé le seuil de la théologie avec Ritschl; les économistes la connaissaient depuis Adam Smith et l'avaient définie à leur façon. C'est à eux plus encore qu'aux philosophes que les psychologues modernes paraissent devoir l'idée d'étudier scientifiquement la fonction d'évaluation (1). En gros, et sans entrer dans de subtiles analyses, on peut donner de la notion de valeur la définition suivante : est une valeur tout ce qui est désiré par nous à cause

(1) Sur la notion de valeur voir Th. Ribot, *La logique des sentiments*, (1905) p. 33 sq.; et Georges Berguer, *La notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie* (1908).

de la satisfaction que nous en attendons, en d'autres termes, tout ce qui répond chez nous à un besoin. Cette satisfaction, bien entendu, peut être de nature très diverse, car nos besoins sont multiples et les choses auxquelles nous attachons du prix, infiniment variées. Au fond, les valeurs sont à peu près ce que les moralistes anciens appelaient les biens. Il ne s'agit pas d'une découverte moderne, mais d'une chose très vieille qu'on s'est avisé de baptiser d'un nom nouveau. Il est vrai qu'on a fait plus que cela : on a étudié cette chose de plus près, on en a déterminé les conditions psychologiques et l'on est arrivé à la connaître mieux.

C'est à la notion de valeur que M. Höffding demande l'explication des faits religieux.

Le souci de la conservation des valeurs principe générateur de la foi religieuse. — La loi commune de l'humanité est de désirer toujours au delà de ce qu'elle possède. Cela est si vrai, si humain qu'un homme satisfait nous paraît dénué de force d'âme et de noblesse. Mais nous ne tendons pas d'un effort égal vers tout ce qui pourrait être à un degré quelconque un objet de satisfaction pour nous, il est des valeurs que nous estimons simplement désirables, il en est d'autres dont nous ne saurions nous passer. En être privés à jamais nous est une pensée insupportable qui décolore la vie et nous en dégoûte. Mais l'expérience, implacable et combien cruelle parfois, a tôt fait de nous apprendre notre impuissance. Nous sommes en butte à des forces brutales superbement indifférentes, semble-t-il, aux vaines agitations de nos âmes et qui mettent en péril ces valeurs suprêmes auxquelles nous tenons par-dessus tout. Ne serait-ce pas là l'expérience fondamentale dont jaillit la foi religieuse, faite mille fois et mille fois refaite sous les formes les plus diverses par l'humanité de tous les âges ? Un instinct plus fort que tout raisonnement sur la petitesse de l'homme perdu dans l'univers, une sorte d'égoïsme transcendant et qui ne manque pas de grandeur, pousse les esprits religieux à affirmer l'invraisemblable: il faut que la puissance obscure qui fait que nous sommes se plie à sauvegarder d'une façon ou d'une autre nos intérêts essentiels. « La condition de la religion, écrit M. Höffding, est l'expérience d'une limitation et d'une dépendance relativement à un ordre

de choses plus vaste que la portée de la volonté et des facultés humaines et le besoin d'assurer, même au delà des limites de notre pouvoir, l'existence et la continuation de ce qui a de la valeur » (1).

Cette explication psychologique de la religion, que M. Höffding présente comme une hypothèse, aurait tout d'abord l'avantage de nous faire comprendre pourquoi il est des natures fortes et nobles qui ne sont pas religieuses. Un homme peut se laisser absorber par l'activité à laquelle il se donne, au point de ne pas se demander quel sera le sort des valeurs qu'il aspire à créer ou dont il assure la conservation. Il ne perçoit pas la menace que l'instabilité des choses fait peser sur tout ce que nous produisons. Homme d'action plus que de réflexion, il vit tout entier dans le présent ou dans un avenir immédiat dont son optimisme s'empare : « sa foi dans la valeur ne fait qu'un avec la vie » (2). Irréligieux? il ne l'est qu'au jugement des natures opposées à la sienne; on dirait mieux qu'il est naïvement religieux, parce que chez lui « la foi en la conservation de la valeur s'exprime immédiatement dans ses actes », sans qu'il éprouve le besoin de la symboliser (3). D'ailleurs on aurait tort de le croire absolument étranger à l'expérience fondamentale qui est la source des croyances religieuses. Le sort de certaines valeurs ne le laisse pas indifférent, mais il trouvera dans son activité même de quoi réparer les brèches que de fâcheuses expériences risquent de faire à sa conception optimiste de la réalité. A l'opposé de l'homme d'action, le dilettante sceptique, le détaché qui veut jouir de la vie comme d'un spectacle. Celui-là ne sera-t-il pas à l'abri de toute émotion religieuse? Peut-être, s'il pouvait jusqu'au bout se dispenser d'agir. Mais le pourra-t-il? et ne sommes-nous pas obligés d'être un peu les acteurs du drame auquel nous assistons? Et puis, même chez l'homme qui se bornerait au rôle de spectateur, il est probable qu'on verrait naître des émotions teintées de religion, car « le réel acquiert à nos yeux une valeur particulière du fait que la vue ou l'intelligence que nous en avons nous cause de la joie, et notre conception du

(1) *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 108-109.
(2) *Philosophie de la religion*, p. 265.
(3) *Ibid.*

monde reçoit malgré nous le reflet du plus ou moins de clarté que projettent ces valeurs intellectuelles ou esthétiques » (1) — pour ne point parler ici des valeurs morales.

Ceci nous conduit à relever le point le plus important, l'idée la plus originale de toute la théorie. Antérieurement à toute doctrine précise, à toute croyance formulée et leur servant de point d'appui, il y a des émotions religieuses et un *sentiment religieux* : « le sentiment que fait naître en nous le sort des valeurs dans leur lutte pour l'existence » (2). Suivant les expériences faites, « ce sentiment aura le caractère tantôt de peur, tantôt d'espoir ou de résignation, tantôt de joie ou de chagrin, tantôt d'admiration et de vénération ou d'indignation et d'amertume, tantôt de paix et de repos, tantôt de regret et d'inquiétude ». (3) Les âmes consciemment et ardemment religieuses possèdent cette sensibilité-là à un très haut degré, au point même que la vie leur paraît dépourvue de sens et d'attrait, si le monde n'est pas organisé de manière à ce que certaines valeurs soient préservées de la destruction. Les manifestations si diverses en apparence de la *foi religieuse* se ramènent donc à une sorte de postulat toujours le même, que M. Höffding appelle « l'axiome de la conservation de la valeur ».

Cette définition marque d'une façon nette ce que notre auteur appelle « le lieu psychologique de la religion », c'est-à-dire la place qu'elle occupe dans la vie du moi. Nous constatons en effet qu'aucun de nos besoins primordiaux, ni l'instinct de la conservation physique, ni les intérêts intellectuels, esthétiques ou moraux qui tour à tour nous font agir, ne possède en lui-même un caractère religieux. Toutes ces activités peuvent se développer d'après leurs lois propres, sans nécessairement faire soupçonner quelque chose au delà d'elles-mêmes. Mais que les valeurs auxquelles nous tenons viennent à être menacées, sans qu'il soit en notre pouvoir de les sauver, du coup nous ferons l'expérience et de notre impuissance et de l'existence d'une réalité sur laquelle nous n'avons pas de prise, bien que ce soit d'elle en dernier ressort que dépendent nos intérêts les plus chers. Et dès lors il y a place en notre vie pour un sentiment nou-

(1) *Op. cit.*, p. 211.
(2) *Op. cit.*, p. 99-100.
(3) *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 108.

veau, celui-là même qui se manifeste dans les croyances religieuses (1). La réalité totale — pour autant qu'elle nous touche — sera l'objet d'un jugement de valeur ; elle nous paraîtra aimable ou redoutable, suivant le sort qu'elle fera aux biens que nous jugeons essentiels. Il se trouve donc que *l'intuition d'un rapport entre les valeurs et la réalité est la marque caractéristique du sentiment religieux*. Mais le sort des valeurs n'est pas établi une fois pour toutes. Les expériences faites à cet égard ne sont que des moments du grand drame dont nous voyons à peine quelques scènes se dérouler sous nos yeux. Aussi bien l'interprétation de ces données aura-t-elle toujours un caractère subjectif. L'optimiste croira les valeurs assurées malgré les démentis apparents, le pessimiste n'aura pas cette confiance. Il connaîtra le sentiment religieux, puisque le sort des valeurs l'émeut, mais non la foi religieuse qui est la ferme conviction de leur permanence.

Le mot *religion* a donc un sens très large sous la plume de M. Höffding. Il peut servir à caractériser des attitudes diverses. Mais ces attitudes ont cela de commun qu'elles impliquent toutes une interprétation du réel conçue du point de vue de la valeur. Psychologiquement ce phénomène s'explique par une loi que M. Höffding appelle « loi de l'expansion du sentiment » (2). Certaines expériences sont regardées comme typiques, parce qu'elles communiquent leur tonalité affective aux autres événements de la conscience. Il en est surtout ainsi aux époques de crise, lorsque de nouveaux sentiers se fraient et que de nouvelles formes de vie se manifestent. Les valeurs qui se révèlent à nous en de pareils moments sont les plus hautes que nous connaissions. « Aussi nous servons-nous involontairement d'elles pour illuminer la totalité du réel. Il nous semble que dans de telles crises le réel nous révèle ses puissances cachées. » (3) Chez le pessimiste ce sont des expériences douloureuses qui répandent leur teinte sombre sur tout le contenu de la conscience. Il en conclut que le réel est irrémédiablement hostile aux aspirations humaines et que les valeurs, si j'ose ainsi m'exprimer, n'y sauraient

(1) *Op. cit.*, p. 107-108.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 90 ; et *Psychologie in Umrissen*. Unter Mitwirkung des Verfassers nach der zweiten dänischen Auflage übersetzt von F. Bendixen (1887) p. 384.

(3) *Op. cit.*, p. 91.

prendre pied. Le pessimisme repose donc lui aussi sur une expérience religieuse, si nous entendons par là le sentiment que nous avons d'une relation entre la réalité et les valeurs (1).

Telle est, en effet, pour le psychologue la seule manière acceptable de définir l'*expérience religieuse*. Il vaut la peine de signaler l'analyse pénétrante et la critique avisée que M. Höffding fait de cette notion (2). L'expérience religieuse est un état d'esprit complexe où l'émotion ressentie se combine intimement avec les idées qui servent à l'interpréter. Pour le croyant, c'est la propre action de Dieu que, dans ses expériences intimes, il pense percevoir. L'émotion dont la vague puissante le soulève, il l'interprète, il en marque la signification et la valeur au moyen des concepts religieux dont il dispose, et comme tout ce processus intérieur forme bloc dans sa conscience, il croit avoir expérimenté la cause même à laquelle il attribue son état d'âme. Mais en cela il se trompe. Sauf peut-être en ce qui concerne notre propre activité — la réserve n'est pas de M. Höffding —, nous n'expérimentons pas à proprement parler l'action d'une chose sur une autre. L'observation ne nous permet pas d'atteindre les causes efficientes; elle nous montre seulement qu'une chose vient après une autre, parfois qu'elle la suit constamment, mais elle ne nous fournit pas l'occasion de constater, par une sorte d'expérience directe, que l'une *agit* sur l'autre. Aussi bien ne saurait-on prétendre que les idées religieuses dont le croyant se sert pour s'expliquer à soi-même ses expériences et en marquer la portée, soient données avec elles et garanties par elles. L'esprit les façonne à l'occasion de certaines expériences et sitôt nées, elles réagissent sur le sentiment auquel elles doivent la vie et elles le déterminent à leur tour, si bien que même chez le génie le plus original la manière d'exprimer et d'interpréter l'expérience religieuse personnelle est toujours influencée par le cercle d'idées où son esprit s'est formé.

Pour conclure sur ce point, on a le droit de parler d'expérience religieuse, mais à la condition de ne pas donner à ce terme le sens d'une vérification expérimentale du dogme. L'expérience religieuse est cet état d'âme que crée en nous l'intérêt

(1) *Philosophie de la religion*, p. 125.

(2) *Op. cit.* p. 89. Voir, sur la critique de l'expérimentalisme religieux, l'article déjà cité d'Emile Lombard.

passionné que nous prenons au sort des valeurs. « Elle peut être appelée une expérience de Dieu dans la mesure où elle conduit à croire à la conservation de la valeur en dépit de tout et à travers tout. » (1)

Vérification de l'hypothèse. — Cette foi en la perennité des valeurs, M. Höffding n'a pas de peine à la retrouver au fond de toutes les religions, car toutes — sans excepter le bouddhisme dont l'aspiration au nirvâna est encore une forme du vouloir-vivre (2), — toutes ont des promesses à faire à leurs fidèles. Mais les religions nous frappent autant par leur diversité prodigieuse que par leurs ressemblances.

Du point de vue de notre auteur, ce fait est aisément explicable. Les hommes ont des besoins multiples et des aspirations diverses. N'est-il pas nécessaire dès lors que les valeurs auxquelles ils tiennent et qu'il leur importe de sauvegarder, soient diverses aussi : satisfactions que réclame le puissant instinct de la conservation, joies esthétiques, ambitions du cœur ou de la pensée. Suivant que l'un ou l'autre de ces groupes de valeurs sera prédominant, la religion qui se formera sous son influence aura un caractère différent.

Au bas de l'échelle, les religions animistes. L'homme qui les pratique est encore entièrement dominé par ses besoins immédiats. Il lui faut surtout une aide matérielle. Son fétiche ne sera que « le dieu d'un moment » suivant l'heureuse formule d'Usener ; il n'existera pour ainsi dire que toutes les fois qu'il pourra servir. Mais déjà le fétichiste a fait l'expérience de la limitation de son pouvoir et c'est cela même qui différencie, selon M. Höffding, la magie de la religion naissante (3). Avec le polythéisme, nous faisons un pas de plus. Les dieux cessent de s'identifier avec la fonction qu'ils remplissent ; ils s'élèvent au-dessus de cette sorte d'existence intermittente ; ils acquièrent une personnalité et, du même coup, remarque finement M. Höffding, on eut la possibilité d'observer la nature d'un point de vue plus scientifique. Cette évolution manifeste l'une des ten-

(1) *Philosophie de la religion*, p. 125.
(2) *Op. cit.*, p. 210.
(3) *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 111.

dances essentielles de l'esprit : le besoin d'unité et de continuité. Et ce même besoin fait surgir le monothéisme à la suite du polythéisme, soit en élevant un dieu national au-dessus des autres qu'il finit par supplanter, soit par la voie de la spéculation philosophique (1).

Mais il y a, dans l'histoire des religions, une transformation plus importante. D'amorales qu'elles étaient premièrement, il en est qui ont acquis un contenu nouveau et qui sont devenues des instruments de culture morale. Ainsi nous voyons chez les Aryens le dieu de la lumière céleste devenir le dispensateur de la vie, le dieu tutélaire, le dieu de la vérité et de la justice dont la lumière est le symbole. Quand l'homme a commencé à sentir le prix de certaines valeurs morales, d'instinct il les a mises à l'abri d'une destruction et d'une contestation possibles, en les plaçant sous la garantie de ses dieux. A peine née, la morale, pour pouvoir s'affirmer avec une pleine énergie, se faisait religieuse, tandis que la religion se moralisait. Ni la morale ne sort de la religion, ni la religion de la morale. Elles naissent indépendamment l'une de l'autre. Les dieux apparaissent tout d'abord comme des puissances dont l'homme dépend, mais non comme des modèles de conduite. Ils n'ont pas eu dès le début la mission auguste d'assurer l'ordre moral dans le monde. Enfin si les conceptions religieuses se sont faites morales, ce n'est pas de leur propre fond qu'elles ont tiré cette signification nouvelle. L'homme n'a pas commencé par croire que son dieu était juste, pour en conclure que lui-même devait l'être également. S'il n'avait pas éprouvé dans ses relations avec ses semblables ce qu'est l'injustice et ce qu'est la justice, et si, de cette façon, la valeur de la justice ne s'était révélée à lui, comment aurait-il pu concevoir l'idée d'un dieu juste ? Hors de cette expérience préalable un pareil idéal ne pouvait avoir aucun sens pour

(1) M. Höffding constate à ce propos qu'un monothéisme absolu n'a jamais été réalisé et n'est point possible. A Dieu s'oppose toujours le monde qui n'est pas lui, et qui par conséquent est « Dieu dans ses limites comme Dieu l'est dans les siennes ». Aucun mysticisme ni aucune spéculation n'a réussi à tout absorber en Dieu. S'il tend à l'unité, notre esprit n'en trouve pas moins devant lui le multiple ; à vrai dire il ne conçoit l'unité que par rapport à un multiple, de sorte que l'antinomie subsiste, si loin que la pensée pousse son effort réducteur.

lui (1). « Les valeurs, dit excellemment M. Höffding, doivent être découvertes et produites dans le monde de l'expérience avant de pouvoir être conçues ou supposées existantes dans un monde supérieur. » Que la religion, ainsi enrichie par la morale, lui ait prêté en retour un concours précieux, cela est évident. La religion disposait, en effet, d'une notion singulièrement efficace, la notion du sacré, laquelle s'étendait, dans la période prémorale, à toute espèce d'objets doués de propriétés magiques et considérés pour cette raison comme intangibles. Mais une fois que les idées morales se furent mêlées aux conceptions religieuses, elles participèrent au prestige de ce qui était sacré et elles finirent même, dans certaines formes de religion très évoluées, par conserver seules ce caractère.

Le rôle joué par les notions morales dans l'histoire des religions n'est que l'un des facteurs qui expliquent la diversité de celles-ci. M. Höffding ne manque pas d'en relever d'autres, et ses analyses, qu'il sème à pleines mains, sont des plus suggestives. (2) Bornons-nous à citer ici quelques observations propres tout particulièrement à mettre en lumière l'idée centrale de la théorie. La conscience religieuse, remarque notre auteur, désire par dessus tout une image claire de son objet, voilà pourquoi elle a, pendant longtemps, localisé le divin. Le ciel, la terre et l'enfer formaient comme les trois étages de l'univers et cette gradation des régions du monde apportait une sorte

(1) Il n'en est pas moins possible que dès le moment où l'obligation d'être juste s'est présentée clairement à son esprit, elle ait pris à ses yeux une couleur religieuse. Car le langage figuré de la religion a fort bien pu être le seul dont il disposât pour traduire ce qu'il sentait en lui-même. Cf. *Philosophie de la religion*, p. 304.

(2) Selon M. Höffding, il faut, pour caractériser une religion, l'envisager à trois points de vue. Tout d'abord on recherchera quelles sont les valeurs ou les biens que l'homme éprouve le besoin d'assurer ou de supposer assurées, car « la nature des dieux se calque sur ce qui a la plus grande valeur aux yeux des hommes ». Il faut ensuite connaître les idées que ce même groupe d'hommes se fait de la nature environnante, car ces idées influent sur les conceptions religieuses dont à leur tour elles subissent l'action. Enfin il est nécessaire de tenir compte de l'histoire, c'est-à-dire des expériences qu'une nation ou un individu a faites et qui ont décidé du sort de certains idéaux, de certaines valeurs considérés comme essentiels : y a-t-il eu harmonie ou désaccord entre la valeur et la réalité ? Cf. *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 110.

d'évidence palpable à la gradation des valeurs (1). Plus complexe et plus fondamental est le problème que pose à la pensée religieuse la notion de temps. Quelle est la valeur de ce qui commence et finit, la valeur de l'histoire tant des individus que des sociétés comparée à ce qui est éternellement? Deux appréciations opposées se sont partagé les esprits. Pour les uns le temps est un mouvement sans résultat; ce qui s'y passe n'importe pas, n'aboutit à rien et n'est qu'illusion pure ; l'immuable, l'éternel toujours présent est seul réel. Pour les autres il y a développement dans le temps, il y a un commencement et une fin et ce qui se passe entre ces deux limites est décisif. Le bien triomphera du mal et dès lors la pensée a un but vers lequel diriger ses efforts, elle peut se concentrer et agir. La première de ces conceptions domine la religion et la philosophie hindoues, on la retrouve chez des penseurs comme Platon, Spinoza, Schopenhauer. La seconde paraît être d'origine sémitique, elle est celle de Zoroastre, puis celle des prophètes israélites et du christianisme. Ce n'est pas à dire qu'elle règne sans partage dans la théologie chrétienne, car la pensée des mystiques se rapproche souvent du premier point de vue. La vie en Dieu leur fait paraître vaine l'existence temporelle.

Mais comment expliquer les deux attitudes opposées ? La notion de valeur fournit à M. Höffding le principe d'une interprétation ingénieuse et neuve qui nous fait voir dans ces formes de la vie religieuse, irréductibles en apparence, les effets d'une loi psychologique unique. Il s'agit dans l'un et l'autre cas d'une manière différente de concevoir le rapport entre la vie présente et le souverain bien. Le mystique ne se contente pas d'une espérance. *Pour que la vie ait son maximum de valeur*, il faut, selon lui, qu'à chaque instant nous puissions déchirer le voile trompeur des phénomènes et vivre présentement déjà de cette vie éternelle et divine qui échappe à l'écoulement du temps, parce qu'elle n'est pas en devenir, mais qu'elle est achevée et parfaite. La conception historique d'autre part — et c'est là le point intéressant — tend également à satisfaire le même postulat. Mais elle voit les choses d'un autre point de vue : si la vie temporelle n'est que vaine agitation, si elle n'est qu'un obstacle et une illusion, il en résulte forcément une diminution de ce

(1) *Philosophie de la religion*, p. 42.

qu'on pourrait appeler *la valeur totale de l'existence*. Il faudra donc lui reconnaître une valeur positive et la concevoir comme une période préparatoire nécessaire à la réalisation du souverain bien : la vie est une attente, un combat pour établir le règne de Dieu ; elle reçoit sa dignité et son prix non pas de ce qui est, mais de ce qui sera. Le fait que ces formes antagonistes de la pensée religieuse peuvent être considérées comme soumises à la même loi confirme d'une façon inattendue la définition que M. Höffding propose de la conscience religieuse.

Du même coup nous voyons comment la tendance fondamentale et unique qui est à l'origine des religions se manifeste différemment suivant les dispositions psychiques de l'individu, preuve que l'étude des tempéraments ne saurait être négligée par la psychologie de la religion. Il y a des natures actives et des natures contemplatives, des âmes harmonieuses et des âmes divisées, des esprits où l'imagination prédomine et d'autres où c'est la réflexion (1). On conçoit quelle influence ces dispositions diverses doivent exercer sur les valeurs élues et conséquemment sur la formation des idées religieuses. Tel est le cas, par exemple, de l'opposition entre l'intuitif et le spéculatif. L'intuitif pense par images et ces images sont toujours limitées dans le temps et dans l'espace. Il s'effraie de l'infini et penchera vers la conception historique de la religion. Pour le spéculatif, au contraire, Dieu, la réalité suprême, défie toute représentation et toute analogie. La conception historique, avec ses rudes précisions et ses allures de drame bien réglé, prend à ses yeux je ne sais quoi d'étriqué et de mesquin. Mais, dans la voie que suit sa pensée, il rencontre à son tour d'insurmontables difficultés, car si la raison nous fait concevoir l'infini qui nous passe, l'imagination s'efforce en vain de la suivre. Or nous ne saurions nous dispenser tout à fait d'imaginer ce que nous pensons. De ces deux types d'esprits lequel enfin est le plus religieux ? L'un ne l'est pas nécessairement plus que l'autre, répond M. Höffding ; « ne pouvons-nous pas supposer que la même vie intérieure religieuse peut être unie à l'une aussi bien qu'à l'autre de ces deux tendances ? » (2).

(1) *Philosophie de la religion*, p. 265.
(2) *Op. cit.*, p. 269.

Revenons à l'idée centrale de M. Höffding. On pourrait — toujours en se plaçant au point de vue de l'analyse psychologique des phénomènes religieux — objecter à la théorie de notre auteur son caractère trop utilitaire. Pourquoi l'homme s'est-il fait une religion ? C'est parce qu'il s'est senti menacé. L'instinct de la conservation l'a incité à chercher hors de lui-même l'aide dont il avait besoin pour « sauver la continuité de sa vie spirituelle » (1). Dieu n'apparaît ici que comme un moyen ; il est au service de l'homme bien plutôt, semble-t-il, que l'homme n'est au service de Dieu, et ce n'est point pour lui-même qu'il est adoré. Cela est-il conforme à l'attitude prise par les esprits religieux les plus éminents ?

L'objection paraît sérieuse, mais les faits sur lesquels elle s'appuie ne sont pas inexplicables dans la théorie de M. Höffding. On peut y voir le résultat de ce que les psychologues ont appelé un déplacement de motifs, phénomène des plus fréquents dans le cours ordinaire de la vie. En effet, il nous arrive bien souvent de changer notre façon d'apprécier la valeur d'une chose. Voici un malade auquel son médecin a prescrit des exercices physiques. Cette gymnastique a commencé par n'avoir à ses yeux que la valeur d'un moyen destiné à lui faire recouvrer la santé, valeur dérivée, comme disent les psychologues, valeur d'emprunt qu'une chose tire de son utilité, c'est-à-dire du pouvoir qu'elle a de nous procurer quelque chose d'autre à quoi nous aspirons. Mais notre malade prend goût aux exercices que lui a conseillés son médecin ; il les continue pour eux-mêmes, alors qu'ils ont cessés d'être nécessaires à sa santé. Ce qui n'était qu'un moyen est ainsi devenu un but, un bien en soi; des valeurs dérivées se sont muées en valeurs primaires. Il y a eu déplacement de motifs et transmutation de valeurs. Or le sentiment religieux se prête à une transformation du même genre : « il n'est pas nécessaire que l'objet de la foi n'apparaisse que comme un moyen propre à conserver la valeur primaire ; il peut être considéré lui-même comme le souverain bien, comme l'objet de l'admiration immédiate, du culte enthousiaste, de la confiance et de l'amour » (2). « Alors l'ordre de choses dont l'homme se sent dépendant ne lui apparaît plus simplement

(1) *Philosophie de la religion*, p. 235.
(2) *Op. cit.*, p. 203.

comme le serviteur de la vie physique, de la beauté, de la vérité ou de la bonté, il comprend et exprime lui-même ces valeurs à un degré et peut-être sous une forme qui surpassent l'expérience et la pensée humaines ». (1) Telle est en effet la forme la plus haute et la plus pure du sentiment religieux, tandis que les cultes inférieurs sont utilitaires. Il s'en faut d'ailleurs que la distinction soit toujours nette entre les deux attitudes dont nous venons de parler. La conscience religieuse hésite souvent entre les valeurs médiates et immédiates. (2) Elle s'attache à Dieu, parce qu'il est digne d'adoration et d'amour, mais elle le fait aussi parce qu'elle trouve en cette adoration même la joie la plus haute, et si Dieu lui paraît adorable, ce n'est pas avant tout parce qu'il est puissant, c'est parce qu'il veut le bien de sa créature, parce qu'il est juste et bon. « Je te cherche, a dit Augustin, pour que mon âme puisse vivre. » Une fois de plus nous sommes ramenés au principe que M. Höffding a mis en lumière avec tant de force : ce que l'homme cherche en Dieu, ce qu'il adore en lui, c'est la puissance qui sauvegarde les valeurs. Voilà « ce qui rend divin les dieux », suivant le mot profond de Platon. L'affirmation religieuse ne cesse donc pas, si l'on veut, d'être dans la bouche du croyant l'expression de sa propre volonté de vivre, mais, s'il s'est haussé au niveau des religions supérieures, s'il s'est élevé à la conception de valeurs universelles, l'affirmation de son vouloir-vivre sera du même coup l'affirmation de quelque chose qui passe infiniment sa personne et vers quoi il ne peut tendre sans se donner à ses frères, en consacrant ses forces à l'idéal entrevu.

Le symbolisme religieux. — Ce qui précède montre assez la fécondité du principe de la conservation des valeurs. Il est cet « élément commun à toutes les religions » que M. Höffding se proposait de chercher et c'est lui que nous retrouvons au fond de toutes les croyances. Mythes, légendes et dogmes ne deviennent intelligibles que si nous les rapportons à ce principe dont ils sont autant d'expressions. Mais, d'autre part, leur variété même est un éloquent témoignage de ce fait qu'aucune religion n'a

(1) *Problème et méthode de la psychologie de la religion*, p. 109.
(2) *Philosophie de la religion*, p. 204.

pu s'en tenir à l'affirmation pure et simple, formulée en termes abstraits, du postulat de la continuité de la valeur. Nous en savons la raison : la religion est pour une bonne part un phénomène d'ordre affectif, elle procède de l'intérêt que nous prenons au sort des valeurs et elle parle au cœur. Aussi bien son langage cesserait-il d'émouvoir et d'exprimer vraiment la foi religieuse, s'il ne se servait d'images. La religion fait nécessairement usage de symboles et les emprunte aux domaines les plus divers. Son procédé d'expression repose sur l'analogie, plus exactement sur ce que M. Höffding appelle une « analogie de sentiment » (1). Les émotions religieuses ont en effet leurs analogues parmi les sentiments qu'éveillent en nous les multiples circonstances de la vie. Joie, tristesse, crainte et amour, enthousiasme pour le bien, autant d'états psychiques qui ne sont pas spécifiquement religieux et dont nous avons pu faire l'expérience dans telles conditions données, parce que la vie avait créé entre nous et nos semblables, entre nous et certains objets de la nature, telles et telles relations. Ce sont ces relations dont la conscience religieuse s'empare pour symboliser par leur moyen les objets de sa croyance, toutes les fois que la réaction émotive est sensiblement la même. Voilà pourquoi Dieu est « lumière » et « juge » et « père » ; voilà pourquoi il ordonne, il sollicite et il pardonne.

Ce procédé de symbolisation, commun à toutes les formes de la croyance religieuse, suffit à expliquer le *mythe*. Le mythe n'est pas nécessairement religieux ; il est toujours de caractère animiste et transforme un événement de la nature en une histoire ou en un drame dont les acteurs sont des êtres personnels. Plus importante et plus précieuse au point de vue religieux est la *légende* qui perpétue l'impression produite par une grande personnalité historique. Quant au *dogme*, il naît du besoin de préciser, de fixer et de défendre la croyance devenue la propriété commune d'une église. « Il repose sur un mélange particulier de réflexion et d'autorité ». (2) Mythes, légendes et dogmes sont autant de variétés de symboles, mais ce sont des symboles qui n'ont pas, si l'on peut ainsi dire, conscience de l'être, car la légende veut être historique et le dogme, issu des mythes et des

(1) *Philosophie de la religion*, p. 191.
(2) *Op. cit.*, p. 187.

légendes, prétend définir l'objet de la foi d'une façon qui n'est pas seulement analogique et figurée.

L'analyse psychologique des moyens d'expression du sentiment religieux nous fait toucher ici à un grave problème. Il semble que la conscience religieuse leur reconnaisse parfois dans la pratique le caractère de symboles — songez aux sermons sur les miracles — et pourtant elle se montre en général étonnée et choquée, dès que ce symbolisme latent est clairement affirmé. Qu'est-ce à dire ? Y a-t-il une opposition irréductible entre la réflexion critique et l'affirmation religieuse ? Serait-il donc impossible que des symboles librement choisis suivant les suggestions de l'expérience, des images dont la nature poétique clairement discernée n'empêcherait pas de sentir la signification profonde, vinssent fournir à la conscience religieuse l'expression vivante et forte dont elle a besoin ? Si la foi religieuse est bien ce que M. Höffding la définit, une ferme croyance à la perennité des valeurs, on ne voit pas qu'elle ne puisse s'accommoder d'un moyen d'expression dont elle a usé dans les périodes créatrices et qui la met à l'abri de tout conflit avec le savoir positif et l'esprit scientifique.

HENRI-L. MIÉVILLE.

MISCELLANÉES

L'ÉGLISE ORTHODOXE

MM. les professeurs Friedrich, de Giessen et Beth, de Vienne, consacrent deux bonnes monographies à l'Eglise orthodoxe orientale dans la livraison 83-84 de l'encyclopédie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. IV, p. 1037 à 1052. Vu l'intérêt qui s'attache actuellement aux Eglises de la péninsule des Balkans, nous saisissons cette occasion pour exposer brièvement les principaux traits de l'organisation ecclésiastique de la plus grande des Eglises d'Orient.

Rappelons tout d'abord quelles sont les Eglises chrétiennes d'Orient qui ne font pas partie de l'église orthodoxe : 1. Les Eglises du rite grec qui n'ont pas leur hiérarchie propre, mais qui ressortissent à des supérieurs ecclésiastiques romains, c'est-à-dire : les Grecs catholiques d'Italie et de Sicile, les Abyssins grecs, les chrétiens de l'apôtre Thomas, les catholiques bulgares, une partie des Arméniens et les Coptes catholiques. — 2. Les Eglises unies à Rome qui possèdent leurs évêques propres, soit : les catholiques grecs et les catholiques arméniens d'Autriche-Hongrie. — 3. Les cinq patriarcats orientaux unis à Rome, et ayant leur hiérarchie à eux et leurs propres « métropolites » ; ce sont : le patriarcat arménien de Cilicie, le patriarcat melkite d'Antioche, le patriarcat maronite d'Antioche, le patriarcat syrien d'Antioche et le patriarcat chaldéen de Babylone. — 4. Les Eglises nationales d'Orient qui ne se rattachent pas à la doctrine orthodoxe (Eglise syrienne jacobite, Eglise syrienne nestorienne, Eglise copte, Eglise d'Abyssinie et Eglise nationale d'Arménie).

A côté de ces groupes multiples, l'Eglise orthodoxe, de son vrai nom « Eglise orthodoxe catholique et apostolique d'Orient », fait grande figure. Son unité, il est vrai, est plus idéelle que réelle. A l'heure actuelle, en effet, l'Eglise orthodoxe se compose de quinze Eglises autonomes, « autocéphales », pour employer l'expression courante en Orient. Ce sont :

1. *Les Eglises autocéphales de l'Empire ottoman.*

1. Le patriarcat de Constantinople. — L'ancien chef hiérarchique de toute la chrétienté orientale, l'ancien concurrent du pape, n'est plus aujourd'hui, effectivement, que le chef des chrétiens orthodoxes de la Turquie d'Europe et de l'Anatolie. Elu par le clergé et par le peuple, nommé par la Sublime Porte, il est assisté d'un synode de douze métropolites devant lequel sont portées toutes les questions d'ordre spirituel, tandis que les affaires temporelles ressortissent à un conseil spécial composé de quatre archevêques et de huit laïques. Si les compétences ecclésiastiques du patriarche de Constantinople sont loin d'être ce qu'elles étaient autrefois, sa situation politique reste assez considérable ; depuis l'année 1453, le patriarche est une sorte de remplaçant du sultan, de juge civil suprême des chrétiens orthodoxes établis sur toute l'étendue de l'Empire ottoman.

2. Le patriarcat d'Alexandrie. — Ancien concurrent du patriarche de Constantinople, le patriarche d'Alexandrie a vu sa situation singulièrement affaiblie au VIIe siècle par la conquête arabe, et au XVIe par la conquête turque. La situation était devenue si critique dans la métropole de l'Egypte que pendant deux siècles il fut obligé presque continuellement de résider à Constantinople. Ce n'est qu'au siècle passé, sous le règne de Méhémet-Ali, que le patriarche d'Alexandrie rentra effectivement en possession de sa charge.

3. Le patriarcat d'Antioche — a été constamment affaibli par des schismes dès l'époque du moyen-âge ; plus récemment les querelles de races entre Arabes et Grecs et les interventions de la Russie n'ont pas moins contribué à l'affaiblir.

4. Le patriarcat de Jérusalem — a souffert cinq siècles durant sous le régime des Arabes et des Mamelouks ; la conquête de la ville par le sultan Selim marqua le début d'une époque meilleure.

5. L'Eglise du Sinaï — est réduite au seul couvent du mont Sinaï. L'abbé porte, depuis neuf siècles, le titre d'archevêque. Le couvent fut déclaré Eglise autocéphale au XVIe siècle pour l'arracher aux entreprises concurrentes des patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie, qui prétendaient avoir des droits sur lui.

6. L'Eglise de Chypre — est autocéphale depuis le Ve siècle. Son chef hiérarchique porte, lui aussi, le titre d'archevêque.

2. *Les Eglises autocéphales nationales.*

7. L'Eglise russe — est indépendante de Constantinople depuis 1589. Elle eut à sa tête, pendant plus d'un siècle, un patriarche (le métropolite de Kief, puis celui de Moscou). Pierre le Grand, qui redoutait la

puissance et l'indépendance du chef de l'Eglise, supprima la fonction patriarcale et la remplaça par le « Saint Synode » dont les affaires sont gérées par un procurateur qui a rang de ministre d'état. Dès lors, le chef suprême effectif de l'Eglise russe c'est le tsar.

8. L'Eglise du royaume de Grèce — a pris naissance en 1833, à la suite de la proclamation de l'indépendance grecque. Elle a à sa tête le métropolite d'Athènes et un synode composé de quatre évêques nommés chaque année par le ministre des cultes et d'un commissaire royal.

9. L'Eglise bulgare — portée durant tout le cours du XIXe siècle par un sentiment national puissant, a conquis lentement son autonomie après une lutte opiniâtre contre les prétentions du patriarche œcuménique. Proclamée autocéphale par le sultan, en 1870, elle a à sa tête un exarque (qui réside à Orta-Keui, sur le Bosphore); la juridiction de l'exarque s'étend non seulement sur les orthodoxes de Bulgarie, mais encore sur un million et demi de Bulgares établis en Macédoine et en Thrace.

10. L'Eglise de Roumanie — a rompu avec Constantinople en 1882; elle a deux métropolites, celui de Moldavie, qui réside à Jassy, celui de Valachie qui réside à Bucarest et qui, en sa qualité de primat, préside le synode.

11. L'Eglise serbe. — Au XIVe siècle, pendant l'époque classique de l'histoire de la Serbie, l'Eglise serbe eut son patriarche en résidence à Ipek ; au bout de quatre siècles, le patriarcat serbe fut réuni à celui de Constantinople. Un an après l'érection de la Serbie en principauté, en 1879, l'Eglise se déclara autonome et s'organisa indépendamment de Constantinople ; son chef religieux est l'archevêque de Belgrade.

12. L'Eglise du royaume de Monténégro — a fait partie jusqu'à la fin du XVIIIe siècle du patriarcat d'Ipek ; dès lors elle a été autocéphale, avec le métropolite de Cettinjé pour chef.

Ces six Eglises, on le voit, sont exclusivement et strictement nationales, l'union de l'Eglise et de l'Etat y est aussi étroite qu'elle peut l'être.

3. *Les Eglises autocéphales d'Autriche-Hongrie.*

13. L'Eglise de Carlowitz — doit son origine à l'émigration, entre 1690 et 1700, d'environ quarante mille familles serbes venues sur terre autrichienne pour échapper à la persécution turque. Cette Eglise, rattachée d'abord au patriarcat d'Ipek, est devenue autonome et son chef a pris le titre de patriarche.

14. L'Eglise de Transsylvanie — a été longtemps unie à celle de Carlowitz. Des raisons nationales amenèrent les orthodoxes de Transsylvanie à se constituer à part, avec un métropolite qui réside à Hermannstadt.

15. L'Eglise de Bukowine et de Dalmatie, — sous le titre de « Métropolie de Bukowine », est autonome depuis 1873. Les principales localités où elle est installée actuellemcnt sont : Czernowitz, Vienne, Trieste, Zara et Cattaro.

En face de l'Eglise romaine, dont elle est définitivement séparée depuis 1053, l'Eglise orthodoxe semble singulièrement morcelée. Aucune des Eglises autocéphales ne reconnaît plus les droits du patriarche de Constantinople. La plupart d'entre elles n'ont plus aucun rapport avec le successeur des chefs suprêmes de l'Eglise d'Orient; seules les Eglises de Grèce, d'Alexandrie, de Jérusalem, de Serbie, de Chypre et du Sinaï, sont restées fidèles à l'antique usage qui voulait que les saintes huiles fussent consacrées à Constantinople par le patriarche.

Si l'unité extérieure n'est plus qu'un lointain souvenir, si l'histoire de l'Eglise d'Orient marque un contraste absolu avec celle de l'Eglise catholique d'Occident, il n'en reste pas moins que toutes les Eglises autocéphales ont conscience du lien idéal qui les unit.

Sur le terrain du droit, tout d'abord. Ces Eglises reconnaissent toutes le même et antique droit canon qui règle non seulement les affaires ecclésiastiques, mais qui s'étend aussi au domaine pénal et civil (mariage, droit de propriété, etc.).

Sur le terrain de l'organisation ecclésiastique, ensuite. On l'a vu, certaines Eglises d'Orient confèrent aux laïques un rôle important dans le gouvernement de l'Eglise; le système synodal a remplacé le pur cléricalisme. Et, pour le dire en passant, on voit comment les Eglises d'Orient sont à plus d'un égard plus rapprochées du protestantisme que celle de Rome; l'on sait qu'entre le patriarche orthodoxe et les Eglises vieille-catholique et anglicane des rapports fraternels ont été inaugurés dans l'esprit le plus sincèrement irénique.

Sur le terrain du culte et de la doctrine, enfin. C'est ici peut-être, que dès les origines de l'Eglise orientale, les changements ont été le moins sensibles. La liturgie qui était en usage en Orient au VIe siècle règle aujourd'hui encore les divers actes du service divin comme au temps de Chrysostôme et de Basile. Quant à l'enseignement doctrinal il est resté semblable à lui-même; la conception du christianisme qui s'y reflète est celle qui fut élaborée au IIe siècle par les premiers théologiens chrétiens. Les doctrines fixées par les grands conciles sont restées intactes; aussi bien, l'un des plus grands parmi les docteurs orientaux Grégoire de Nysse, n'avait-il pas par avance mis un terme au développement de la pensée chrétienne dans son Eglise en interprêtant le récit de la Genèse : lorsqu'il a interdit au premier homme de goûter des fruits de l'arbre de la connaissance, Dieu a voulu signifier aux hommes de ne point scruter les mystères de son essence.

Le Dr Konrad Lübeck a publié en 1911, chez l'éditeur Kösel, à Kempten, un excellent petit livre : *Die christlichen Kirchen des Orients*. L'auteur est catholique romain ; son ouvrage se recommande par l'objectivité du jugement et par la connaissance du sujet puisée sur place, au cours d'un voyage d'études en Orient.

— M. Th. Ruyssen consacre un article d'une grande actualité à *la tempérance*, dans le dernier fascicule de la *Revue de métaphysique et de morale* (janvier 1913, p. 132-149).

Tant qu'on a considéré la tempérance du seul point de vue individuel, on a pu y voir une vertu de luxe et opposer à ceux qui la prêchaient l'idéal de l'homme antique, qui met sa gloire à jouir de tous les biens sans que personne l'en empêche. Mais, remarque M. Ruyssen, la civilisation moderne a inventé des formes nouvelles d'intempérance, qui menacent de compromettre à brève échéance la santé des sociétés civilisées : nous nous livrons à un inquiétant gaspillage de nos richesses, nous sommes en train d'épuiser nos forces vives non seulement dans la poursuite du plaisir, mais aussi dans cette fièvre de travail qui sévit un peu partout, dans toutes les classes sociales. Car « l'intempérance moderne est tout autre chose que l'abus répugnant des jouissances individuelles. Elle prend l'aspect d'une véritable hypertrophie de la capacité sociale de produire et de consommer; elle dénote une rupture générale de l'équilibre entre les besoins réels et les jouissances; elle montre à plein combien les artifices de la civilisation, inventés pour amoindrir l'effort et accroître la joie de vivre, peuvent se retourner contre leurs propres inventeurs. »

En présence de ce péril nouveau, les arguments de la morale individuelle en faveur de la tempérance gardent toute leur valeur ; mais il apparaît surtout que la tempérance est et sera toujours davantage une des vertus cardinales de la morale collective. La tempérance « est l'une des formes les plus claires, les plus évidentes de la dette de l'individu vis à vis de la société, en ce sens que l'intempérance amoindrit la valeur de notre collaboration à l'œuvre commune, quand elle ne fait pas de nous un dégénéré, un incapable c'est-à-dire une non-valeur, une charge sociale. Elle se rattache encore au problème de la distribution des biens, puisque tout gaspillage de richesse représente pour d'autres la non-satisfaction de besoins réels, la déception d'une espérance, et grâce aux sentiments des contrastes, une aggravation de leur propre misère. On pourrait, sans forcer les termes, signaler dans la tempérance l'un des aspects les moins soupçonnés, les plus essentiels, des devoirs de justice. »

Dans ces conditions on conçoit l'immense importance que l'on doit attribuer au sein du monde moderne à ces sociétés d'hommes et de

femmes qui se sont vouées à l'*organisation sociale de la tempérance;* elles sont appelées à jouer une rôle de premier plan.

« Contre le double épuisement de l'humanité par la jouissance trop facile et par l'effort trop difficile, les sociétés de tempérance représentent, jusqu'ici, le seul effort de réaction systématique. Leur entreprise dépasse donc infiniment le « relèvement » individuel de quelques ivrognes ; elle ne tend à rien moins qu'à maintenir l'humanité sur sa vraie voie, car elle vise à la rendre capable de supporter ses propres progrès et de jouir sans déchéance de ses propres inventions. Il y a quelque grandeur à ce que des bonnes volontés, dont la plupart sont obscures et désintéressées, se soient associées pour cette œuvre de salut humain. Toutes proportions gardées, les sociétés de tempérance représentent l'équivalent des ordres monastiques du moyen âge, qui sauvegardèrent de la brutalité des mœurs féodales un idéal d'existence disciplinée et largement ouverte à la vie spirituelle...

« Si leur propagande réussit, si la contagion de leur exemple s'étend des pays anglo-saxons et scandinaves au reste des nations civilisées, il pourrait bien se produire, avant peu, une sorte de partage de l'humanité en deux fractions : l'une saine, maintenue par une alimentation rationnelle, par l'hygiène et les sports, à la hauteur des grandes tâches de la civilisation ; l'autre physiquement dégénérée, lasse d'agir et dégoûtée de jouir, mûre pour le suicide et pour l'abdication. Si ces deux moitiés de l'humanité future arrivent à se différencier, il n'est pas douteux que la première, en restant maîtresse d'elle-même, ne soit appelée à gouverner l'autre, en même temps qu'elle régira les forces domestiquées de la nature. L'avenir est aux tempérants. »

Les sociétés de tempérance défendues et justifiées par un professeur de philosophie de l'Université de France dans une Revue de métaphysique, voilà bien un signe des temps !

— M. Karl Bornhausen, professeur à l'Université de Marburg, consacre à un livre français sur la philosophie allemande, publié récemment, une étude critique dont la conclusion vaut d'être signalée.

Après avoir reproché à l'auteur d'avoir écrit en français un livre allemand sur des problèmes posés comme on les pose en Allemagne, M. Bornhausen continue :

« De cela je ne saurais me déclarer satisfait (si honorable que ce soit pour la science allemande). Ce Français ne m'a rien livré de ce qui constitue son bien propre ; il n'a guère mis en œuvre ce qu'il y a d'original dans sa manière de penser ; il a appris trop de choses en Allemagne... Or, quand je considère les dons philosophiques qui sont particuliers au peuple français, l'évolution idéaliste — trop tôt interrompue — par laquelle il a passé ; quand je réalise ce que son bon génie a fait de lui dans la Suisse protestante dès les temps de Vinet et de Secrétan

jusqu'à Paul Chapuis et Gaston Frommel ; quand je pense à tous les mouvements — si distingués — de réforme théologique et religieuse qui se sont produits en France, aussi bien dans le camp catholique que dans le camp protestant, je me trouve en présence de tant d'idées originales, précieuses et caractéristiques, dignes d'enrichir la science hors du milieu spécial dont elles sont issues, que je déclare nécessaire que la théologie — et la théologie allemande en particulier — soit mise au courant de ce mouvement intellectuel. »

« Nous demandons à nos collègues français, de donner aux questions allemandes des réponses inspirées par l'esprit français, au lieu de couvrir les solutions allemandes d'un vêtement français. Peut-être est-ce là une besogne trop difficile, au temps de la jeunesse surtout. La tâche, cependant, vaut que l'on s'y consacre, et tous les efforts qui seront faits dans cette direction contribueront à créer cet esprit scientifique international, par lequel se réalise l'humanité idéale. »

Nous accueillons, pour notre part, avec une vive satisfaction et une entière sympathie cette invite si cordiale et si flatteuse ; et nous transmettons le vœu du professeur de Marburg aux collaborateurs et aux lecteurs de la *Revue*.

Alexandre Vinet. Histoire de sa vie et de ses ouvrages, par Eugène Rambert. Quatrième édition, illustrée et augmentée d'une préface et de notes par Ph. Bridel. Lausanne, Georges Bridel & Cie, 1913, in-8°.

« S'il reste un livre de notre littérature romande, ce sera certes celui-là », disait Louis Vulliemin en parlant de l'ouvrage qu'Eugène Rambert venait de consacrer à notre grand Vinet. Deux éditions en 1875, une troisième en 1876, disent assez l'accueil que lui réserva le public. Depuis assez longtemps, une réimpression paraissait nécessaire. M. le prof. Ph. Bridel y a pourvu, avec la compétence, l'érudition, l'exactitude scrupuleuse et la conscience scientifique dont une fois de plus il nous donne la preuve. Le livre de Rambert reparaît, un peu gros — peut-être eût-il été plus pratique de maintenir la disposition en deux volumes — orné d'une douzaine d'illustrations bien choisies, et surtout augmenté et complété de la façon la plus heureuse.

Il est superflu de parler du texte de Rambert. Chacun connaît cette admirable biographie, où l'affection, l'émotion même, ont su s'allier si bien à la haute impartialité qui lui donne une valeur scientifique de premier ordre. Rarement un ouvrage de ce genre nous a édifié au même degré tout en nous instruisant. Le lecteur vit réellement au contact de l'une des personnalités chrétiennes les plus profondes. Il était bon qu'au moment où la société d'édition fondée en 1908 publie les œuvres du penseur vaudois, ce remarquable portrait qui est en même temps une page de notre histoire, fût présenté à nos contemporains.

Il nous revient enrichi. La préface et les notes de M. Ph. Bridel

donneront au volume une valeur toute nouvelle. Quel en est le contenu ? — Des corrections, en petit nombre, ici ou là un détail, une date, rien d'important, sauf peut-être la restitution à l'année 1834 de quelques données de l'agenda, reportées par inadvertance à l'année précédente; mais rien qui modifie la physionomie du personnage. — Des adjonctions, presque uniquement ; et des plus précieuses. Dans la préface, l'historique de l'œuvre elle-même, depuis le premier essai tenté par la plume inexperte de Mme Forel, manuscrit où reposent encore dans l'oubli quelques traits intéressants et des jugements qu'il serait dommage de laisser perdre, jusqu'au livre que Rambert écrivit en quelque sorte sous les yeux de Mme Vinet. Puis des notices bibliographiques et biographiques, concernant les personnages dont parle l'auteur, accumulation précieuse de renseignements épars ou inédits, sauvés parfois au moment où ils allaient s'effacer dans la nuit du passé. Ces notes, par leur richesse, autant que par leur précision et leur sûreté, feront de ce volume un instrument de travail indispensable à tous ceux qui s'occupent de Vinet d'une manière un peu approfondie. A ce titre encore, M. Ph. Bridel a droit à toute notre gratitude.

A. Chavan.

— La Société biblique britannique et étrangère publie une édition critique de poche de la traduction latine du Nouveau Testament, de saint Jérôme (*Novum Testamentum latine secundum editionem sancti Hieronymi*. Editio minor curante Henrico I. White. 1911. xx, 620 p. in-16). On salue avec une vive satisfaction l'apparition de ce petit volume — petit, malgré ses 620 pages — fort bien imprimé par le Clarendon Press d'Oxford et que son prix très bas (1 fr. 25) met à la portée de toutes les bourses d'étudiants.

On sait que la traduction de Jérôme, — qui reçut au moyen âge le nom de *Vulgate* (c'est-à-dire « la plus répandue ») et qui est aujourd'hui encore le texte officiel de la Bible pour l'Eglise catholique romaine — a eu un immense succès : il en existe environ 8000 manuscrits. Au point de vue historique et critique, une pareille abondance comporte de graves inconvénients : les variantes sont si nombreuses qu'il est très difficile d'établir un texte sûr. Au moyen âge déjà on avait fait des revisions — fort insuffisantes, du reste. Au XVIe siècle, l'Eglise romaine entreprit une édition officielle ; ce travail, inauguré par Sixte V et par Grégoire XIV, fut terminé en 1592 sous Clément VIII. Ce fut la « Bible clémentine », œuvre remarquable pour l'époque, mais qui a fait son temps.

Il y a plus de trente ans, le Dr John Wordsworth (plus tard évêque de Salisbury) était chargé de préparer une édition critique du Nouveau Testament de Jérôme ; de 1889 à 1898, il publiait les Evangiles, en 1905, les Actes. Dès son apparition le texte d'Oxford fit autorité.

Tandis que le savant éditeur se disposait à poursuivre son travail et à aborder le texte des épîtres de Paul, il reçut de la Société biblique britannique et étrangère la demande de préparer une édition de poche débarrassée de l'appareil critique. Telle est l'origine de la petite édition que nous annonçons ; le Dr Wordsworth, aidé de son fidèle collaborateur le Dr Henry I. White, a reproduit le texte de la grande édition pour les Evangiles et le livre des Actes. Toutes les variantes utiles sont placées au bas de la page, elles réfèrent aux neuf principaux manuscrits et aux deux éditions du XVIe siècle. La disposition très claire de ce petit volume en fait un excellent instrument de travail.

L'évêque de Salisbury est mort en août 1911, il n'a pas eu la satisfaction d'assister à l'apparition de son œuvre et de terminer sa grande édition.

Au reste, quel que doive être le sort de l'œuvre commencée, le renouveau d'intérêt suscité par les travaux du Dr Wordsworth donne de belles promesses. Le Pape a chargé les bénédictins de préparer une édition critique de la Bible latine tout entière et il a mis l'abbé Gasquet à la tête de la commission à laquelle est confié ce travail considérable.

(M. Mangenot vient de publier dans le dernier fascicule (n° 39) du *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, une très importante étude sur la Vulgate ; nous profitons de l'occasion pour la signaler à nos lecteurs. Sur l'édition White voir entre autres : *The Times literary supplement*, 22 août 1912.)

— M. Elie Halévy publie, chez Hachette, le premier volume d'une monumentale *Histoire du peuple anglais au XIXe siècle* (un vol. grand in 8° de VIII, 630 pages. Paris, 1912. 15 fr.) sur lequel nous attirons dès aujourd'hui l'attention de nos lecteurs. Par deux articles sur *la naissance du méthodisme en Angleterre* (Revue de Paris, 15 août et 1er septembre 1906) M. Halévy avait brillamment inauguré ses études d'histoire religieuse et fait preuve d'une pénétrante et sympathique intelligence en abordant les problèmes très complexes que soulève le mouvement de réforme qui a bouleversé l'Angleterre du XVIIIe siècle. Dans l'ouvrage que nous annonçons M. Halévy élargit le tableau ; il montre sous quelles influences presque contradictoires l'âme du peuple anglais s'est lentement formée et comment l'esprit religieux a joué un rôle décisif dans la transformation que l'Angleterre a subie, en passant du régime aristocratique à celui de la démocratie industrielle. Près de 100 pages sont consacrées à cette importante étude, au cours de laquelle, après avoir examiné les formes essentielles du protestantisme anglais, l'auteur étudie la prédication méthodiste, les missions, la propagande biblique, pour terminer par un chapitre sur l'œuvre morale accomplie par le méthodisme anglais : la réforme des mœurs, l'abolition de la traite, etc.

Quelques lignes empruntées aux pages dans lesquelles M. Halévy résume son point de vue feront saisir la haute portée de ce remarquable livre : « Les sectes religieuses, dont l'Etat anglais respecte la liberté, sont des associations qui, pour n'avoir point de pouvoirs légaux, aspirent à exercer, et exercent effectivement, une grande autorité morale, tant sur leurs membres que sur la société toute entière...» « Le méthodisme est le véritable antidote du jacobinisme... ; l'organisation des églises est... le véritable principe d'ordre. « L'Angleterre est un pays libre » : cela veut dire, si l'on va jusqu'au fond des choses, que l'Angleterre est le pays de l'obéissance volontaire, de l'organisation spontanée. » « Les chefs du mouvement syndical qui va naître peu d'années après 1815 appartiendront pour la plupart aux sectes dissidentes. Ce seront souvent des *local preachers*, presque des pasteurs. Les fondateurs du méthodisme sont leurs ancêtres spirituels. »

— Les fouilles d'Ophel dont nous avons dit quelques mots dans notre premier numéro de l'année, n'ont pas été entreprises sous la *direction* des P. P. dominicains, comme nous l'avions indiqué par erreur, mais sous la conduite d'une expédition anglaise, dirigée par le capitaine Parker, sur laquelle planent encore des incertitudes.

Toutefois le Père Vincent (un des membres éminents de l'Ecole dominicaine de Jérusalem) a été admis à visiter systématiquement ces fouilles. Il en a rendu compte dans un ouvrage intitulé *Jérusalem sous terre* et dans les articles très documentés et précis de la *Revue Biblique* que nous avons cités. C. M.

— Le *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, qui vient de paraître (T. XXI) renferme sur *L'origine de la race égyptienne* un captivant article de M. Gustave Jéquier, professeur à l'Université de Neuchâtel. L'auteur demande à l'archéologie, aux coutumes funéraires, à l'écriture, à la linguistique, à l'anthropologie, à la légende tout ce qu'elles peuvent fournir de renseignements sur les envahisseurs qui, après les civilisations chelléennes et néolithiques, à un moment dont nous ne pouvons fixer la date, apportèrent dans la vallée du Nil la connaissance des métaux. Sont-ce des Sémites ou, comme les indigènes leurs prédécesseurs, de purs Africains ?

Voici les conclusions de M. Jéquier : « L'idée que les Egyptiens sont des Sémites ou tout au moins de proches parents de ceux-ci, doit être définitivement écartée ; il en est de même de la théorie que la civilisation de la vallée du Nil s'est formée en pays étranger pour y être apportée déjà toute constituée... A l'origine, les Egyptiens sont bien, comme le dit le grand tableau géographique de la Genèse, des descendants de Noé, donc un peuple de race blanche, et en même temps des fils de Cham l'Africain, non de Sem l'Asiatique. »

— Ceux qui, parmi nous, s'intéressent à la « médecine de l'esprit », et qui ont lu et discuté le livre de M. Durand-Pallot, apprendront avec une curiosité sympathique la publication des *Quaestiones theologiae medico-pastoralis* du Père Gemelli, qui, à bien des égards, représentent la même tendance et répondent au même besoin : mettre les ecclésiastiques au bénéfice de ce que la médecine peut leur offrir de secours pour poursuivre leurs cures d'âmes.

Le P. Gemelli, docteur en médecine, directeur de la *Rivista neo-scolastica*, est doué d'une merveilleuse faculté d'assimilation. Il a tout récemment publié un petit volume sur les dernières découvertes relatives à l'origine de l'homme, un autre sur « l'origine subconsciente des faits mystiques ». On a beaucoup parlé de lui à Milan à propos de conférences contradictoires sur les miracles de Lourdes, dont le compte rendu sténographique vient de paraître en deuxième édition.

Le premier de ses opuscules médico-pastoraux (*Non mœchaberis*, Libreria editrice fiorentina, Florence 1912) est consacré à la question sexuelle : prophylaxie et thérapeutique de l'incontinence. Publié d'abord en italien, il y a cinq ans, l'ouvrage paraît sous une forme nouvelle en quatrième édition ; si on l'a mis en latin, ce n'est pas par prudence pastorale (l'auteur a su éviter les défauts du genre), c'est plutôt pour faire bénéficier de ses recherches les confesseurs de tous les pays.

Le P. Gemelli est admirablement informé ; grâce à une bibliographie précise, ses résumés d'ouvrages très variés de tendances, rendront certainement des services. En dehors de l'idée qui préside à son entreprise, nous n'avons, à vrai dire, rien trouvé d'original ni de nouveau dans ce premier volume. Nous attendions avec curiosité ce qu'il dirait de la coéducation des sexes, dont les résultats prophylactiques dans le domaine qui nous occupe, paraissent incontestables, quelle que soit l'opinion que l'on ait sur la valeur du système comme stimulant intellectuel. Le cardinal Luçon, archevêque de Reims, attaquait il y a deux ans avec une extrême vigueur « ces écoles mixtes, où l'on pratique par le mélange des enfants des deux sexes un système d'éducation contraire à la morale et tout à fait indigne d'un peuple civilisé... » Le P. Gemelli n'est guère plus sympathique à la coéducation. Il se montre totalement incapable de comprendre la nature des relations qui peuvent naître ainsi entre garçons et fillettes, jeunes gens et jeunes filles. « *Amor iste platonicus (flirt uti aiunt) a medicis et a psychiatris propositus, penes nordicas regiones favore exceptus...* », bref, cette camaraderie d'un sexe à l'autre est condamnée par S. Alphonse de Liguori, et cela semble suffire à notre médecin du XXe siècle. C'est un peu décevant. P. B.

LE MYSTÈRE DU DEVOIR

> « Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes en toi rien d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission, qui ne menaces pas... mais poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme... quelle origine est digne de toi, où trouve-t-on la racine de ta noble tige ? »
> (KANT, *Critique de la raison pure*. I. I, 3.)

Quelles sont aujourd'hui les principales réponses données à cette question de Kant, quelle est la valeur de chacune d'elles ; voilà ce que nous aimerions examiner ici.

On peut bien appeler le problème du devoir le problème de Kant. Si étrange que cela nous paraisse, aucun philosophe avant lui ne s'était arrêté devant le mystère du devoir. Dans un article (1) qui a fait sensation et qui demeure, Victor Brochard a montré qu'avant Kant — et, notamment à travers toute cette antiquité grecque des Socrate, des Platon et des Aristote, des Epicure et des Zénon, que le problème moral a si constamment préoccupée — l'éthique n'avait jamais été définie comme la science du *devoir*, mais toujours comme celle du *bien*. « Jamais, écrit-il, les anciens n'ont conçu l'idéal moral sous la forme d'une loi ou d'un commandement. » Et il fait voir que, dans la pensée moderne même, un

(1) *La morale ancienne et la morale moderne*. Revue philosophique, t. LI. p. 1-12, 1901.

Descartes, un Spinoza, un Leibniz ne donnent aucunement au devoir dans leurs morales la place qui lui est attribuée depuis Kant.

On a bien compris que Brochard parle des philosophes, non de la foule. Il ne prétend pas que l'expérience concrète, la conscience du devoir ait été, chez les anciens, chose inconnue; c'est l'idée, le concept de devoir, qui dans leur théorie morale ne jouait pas de rôle.

Cette constatation précise notre enquête et en limite la portée. Le problème du devoir, ce n'est pas, pour nous, le problème de la morale dans son ensemble. Pour Kant sans doute, la forme de la loi morale et le contenu de celle-ci sont si étroitement liés, que le contenu du devoir se déduit des caractères mêmes avec lesquels il se présente; la solution qu'il propose du problème du devoir est, pour lui, le dernier mot de la morale tout entière. Mais il n'en est pas nécessairement ainsi ; cette forme impérative du bien que Kant a mise en lumière, et qui, on l'a souvent remarqué, s'attache à des préceptes si divers, — cette forme du devoir constitue un problème que l'on peut étudier pour lui-même ; c'est de celui-là seul que nous traitons dans ce qui suit, c'est celui-là qu'il nous paraît légitime de faire dater de Kant.

Si les philosophes ne s'étaient guère occupés en moralistes de la *notion* de devoir, quelques-uns en revanche avaient parlé en psychologues du *sentiment* du devoir, mais sans y apercevoir de mystère. Locke, Hume, préoccupés de tout ramener à l'expérience sensible, faisaient dériver le sentiment de l'obligation, comme tous les autres sentiments, des sensations agréables ou douloureuses que l'individu pouvait avoir précédemment éprouvées. Le souvenir des sanctions, naturelles ou sociales, subies dans le passé, explique non seulement notre façon d'agir, mais la manière dont nous sentons que nous *devons* agir. A moins qu'on ne veuille parler d'un mystère de la sensation ou de l'association des idées, il n'y a pas, pour les empiristes, de mystère du

devoir : le sentiment de l'obligation morale n'a rien de spécifique.

Toute l'œuvre de Kant est une réfutation de l'empirisme ; ce n'est pas le lieu de la résumer ici. Hume, dont les analyses contestent la possibilité de propositions universelles, est démenti par l'existence même de la science. De même façon, le seul fait des impératifs absolus de la morale montre que les règles de conduite n'ont pas toutes leur origine dans le plaisir et l'utilité. Symétriques aux lois de l'ordre théorique, qui, de par l'action de la raison innée, diffèrent du tout au tout des simples généralisations empiriques, les lois qui obligent notre volonté se distinguent de toutes les propositions qui peuvent influencer notre conduite en faisant appel à notre expérience.

Ainsi Kant, d'une part, isole le sentiment du devoir de tous les autres sentiments et, ce faisant, il pose un problème nouveau ; d'autre part il met ce sentiment unique en rapport avec une classe unique aussi de propositions : les lois universelles et nécessaires de la raison. Et le vieux mot de raison, surgissant ici, semble ôter au fait du devoir quelque chose de ce qu'il avait de déconcertant pour l'intelligence. Le mystère du devoir, c'est le mystère de la raison, — telle est la solution que donne Kant lui-même au problème nouveau qui s'est imposé à lui.

Qu'en pensent nos contemporains ?

Malgré Kant, il y a encore des empiristes vieux jeu pour lesquels le sentiment du devoir s'explique comme tous les autres sentiments. Aux facteurs que Hume alléguait déjà ; ils ajoutent l'hérédité, l'habitude prolongeant ses effets d'une génération à une autre. Je laisserai de côté leurs doctrines, et je concentrerai mon attention sur les penseurs pour qui le sentiment du devoir pose un problème particulier.

I

Une école théologique, que la postérité appellera peut-être l'Ecole de Genève (1), s'est occupée du fait du devoir avec prédilection en acceptant la description qu'en avait esquissée Kant, mais en cherchant dans une direction très différente l'interprétation de ce qu'il y a là de spécifique. Voyons ce que ces théologiens trouvent à redire à la doctrine de la raison pratique et ce par quoi ils la remplacent.

Ils reprochent d'abord à Kant quelque chose qu'il a constaté lui-même. Etablir entre les principes rationnels de l'ordre théorique et les vérités de raison de l'ordre pratique un rapprochement et un parallélisme, cela n'explique pas du tout les caractères par lesquels le fait du devoir se marque dans notre conscience.

Entre la raison théorique et pratique, d'une part, et l'expérience sensible, d'autre part, il y a un abîme en effet; c'est Kant qui le dit : « Il est impossible de découvrir et de concevoir l'intérêt que l'homme peut prendre à des lois morales. » « La raison humaine est à jamais incapable d'expliquer comment la raison pure... peut fournir un mobile d'action à la volonté. » (2) *Habemus confitentem reum*. Le mystère du devoir, devenu celui de la raison pratique, reste entier. La raison, qui fait le fond de notre personnalité s'oblige elle-même, — c'est ce que Kant appelle l'*autonomie*

(1) César Malan fils, *La conscience morale* (1886).

Gaston Frommel, *passim*, et notamment : *La vérité humaine* (1910), t. I. (En attendant que la fin de ce cours d'apologétique soit publiée, on se reportera avec profit à l'*Introduction à la dogmatique* rédigée en 1899, que M. Ern. Comba a mise en italien et publiée dans la *Rivista cristiana* en 1912. Ces pages sont admirables de concision et de clarté.)

Georges Fulliquet, *L'obligation morale* (1898). *La pensée théologique de César Malan* (1902).

Georges Berguer, *La notion de valeur* (1908).

(2) Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Lachelier, p. 116, 119.

morale, — mais, si tout se passe dans le plan de la raison, comment expliquer le retentissement que cette obligation rationnelle a dans le monde des sentiments ?

« Une idée, fût-elle universelle, n'oblige pas » dit l'Ecole de César Malan. La volonté humaine ne peut être obligée que par une volonté, le mystère du devoir ne s'éclaire que si l'on remonte jusqu'à une volonté divine. Au lieu d'autonomie, il faut dire *théonomie*.

Ainsi présentée, la doctrine de l'école de Genève apparaît d'abord comme une réaction contre les thèses de Kant. Cette doctrine, que la voix de la conscience est, littéralement, la voix de Dieu, Kant la connaissait, et s'il l'a écartée, c'est qu'il la jugeait peu satisfaisante. Il trouvait notamment que cette théonomie ne sauvegardait pas assez la liberté de la personne humaine qui s'attestait pour lui dans le fait du devoir. Ce qui donne au devoir senti son caractère spécifique et mystérieux, c'est la dualité qu'il nous révèle *en nous*. Celui qui est obligé, c'est moi, et celui qui oblige, c'est encore moi ou, du moins, ce n'est pas un autre que moi puisque, même quand je viole la loi, j'en reconnais l'autorité. Kant a bien vu ce fait. Toutes les doctrines morales qui mettaient en dehors du sujet du devoir l'origine de ce devoir, il les a répudiées et presque flétries sous le nom d'*hétéronomie*. Ce que je recherche sous l'empire du plaisir ou de la peur, j'y suis *contraint*, pour ainsi dire, du dehors, — je n'y suis point *obligé*. Dans toute obligation, il y a assentiment intérieur, respect de la loi. Et Kant trouvait que la loi morale, quand on la présentait comme l'expression de la volonté divine, était trop *extérieure* à l'homme pour pouvoir être *morale*. La théorie théologique de l'obligation, telle qu'elle avait été présentée avant lui, ne lui paraissait pas soutenable.

Mais aussi nos théologiens de la fin du XIXe siècle présentent-ils leur explication tout autrement qu'on n'aurait pu le faire cent ans auparavant. S'ils s'avouent théologiens, plusieurs d'entre eux tiennent surtout à être psychologues, et parmi les découvertes de leur science de prédilection, ils en

retiennent une surtout : celle de la *conscience subliminale* ou *subconscience*. (1)

Un grand nombre de faits psychologiques, les uns banals les autres extraordinaires, brusques apparitions d'un sentiment, d'une idée, d'une image, que rien n'a préparées, restent extrêmement mystérieux tant que l'on ne considère que la conscience claire, mais s'expliquent fort aisément au contraire, si l'on admet qu'à l'insu même de l'esprit, des souvenirs persistent à l'arrière-plan de notre conscience et s'y associent en des combinaisons variées d'après des désirs et des craintes eux-mêmes inconscients. Cette conscience obscure, plus vaste que la conscience claire, agit continuellement sur celle-ci.

Pourquoi ne pas reconnaître dans la force mystérieuse, à la fois distincte de notre volonté claire et étroitement apparentée à elle, que nous révèle le devoir, la volonté de notre moi subconscient ? Cette hypothèse rend compte des faits qui frappent le psychologue ; elle n'a rien que de satisfaisant pour le moraliste. L'action divine n'agissant pas immédiatement sur notre volonté, ne menace pas notre liberté. Par l'intermédiaire de la conscience subliminale la volonté divine sollicite notre volonté et l'oblige, sans la contraindre.

Ainsi le mystère du devoir s'évanouit en ce qui concerne le moi conscient. Au dessous de la conscience claire, il porte un nom bien défini : c'est le mystère de la volonté divine agissant sur le moi subconscient de l'homme.

Que faut-il penser de la théorie du devoir que nous venons d'exposer?

Je crois qu'on se ferait illusion en y voyant une explica-

(1) Il s'agit ici des disciples de César Malan, non du maître lui-même. En effet sa *Conscience morale* est de 1886. C'est de cette année même que W. James faisait dater ce qu'il a appelé «le progrès le plus considérable qu'on ait fait en psychologie depuis que j'étudie cette science», la théorie de la subconscience. (Cf. *L'Expérience religieuse*, p. 198.)

tion psychologique des faits. Le recours au subconscient est, sans doute, fréquent dans la psychologie contemporaine et il n'a rien que de très légitime. A une condition : c'est que les faits à expliquer nous deviennent par là plus intelligibles. Pour rendre compte d'un rêve prémonitoire, par exemple, on est en droit de supposer l'action d'un raisonnement inconscient groupant et combinant des souvenirs, parce que les souvenirs et les préoccupations qu'on suppose dans la subconscience ont été précédemment conscients (1). Mais ici l'action divine sur le subconscient est plus mystérieuse que toute autre chose, de telle sorte que le profit *scientifique* de la doctrine est nul. Ces théologiens sont fort au courant de la psychologie, j'en conviens; mais leur doctrine n'est pas l'œuvre de psychologues.

Le caractère de la doctrine apparaît très clairement aussi quand nos auteurs insistent sur le caractère *absolu* du devoir. Cette proposition : « Un sentiment d'absolu ne peut être que le sentiment de quelque chose d'absolu », traduite comme suit : « Le sentiment du devoir est le sentiment d'une action divine », c'est ou bien un sophisme, une *fallacia*, facile à découvrir (dirait-on : « Un sentiment d'agréable ne peut être que le sentiment d'une chose agréable en soi, un sentiment de relation est nécessairement le sentiment de quelque chose de relatif »?) — ou bien c'est l'affirmation d'une évidence mystique, qui ne se propose pas à la discussion : « Dieu est ici et il s'impose à moi ». Ce n'est plus alors une hypothèse d'homme de science (2) ; bien loin de dissiper un mystère, cette affirmation même constitue aux yeux du savant un mystère à élucider.

Mais ces remarques ne nous empêchent pas de recon-

(1) Cf. Flournoy, *Genèse de quelques prétendus messages spirites*. Revue philosophique, t. XLVII, p. 144 sqq., 1899. (Reproduit dans *Esprits et médiums* (1911), p. 267 sqq).

(2) Il est intéressant de trouver dans les *Lettres et Pensées* de Gaston Frommel (p. 119) une affirmation comme celle-ci, à laquelle nous ne pouvons que souscrire : « En psychologie, le mot Dieu n'est qu'un jugement de valeur. »

naître tout ce que l'étude psychologique du devoir doit aux théologiens de l'école de Malan. Il paraît difficile de ne pas leur donner raison sur plusieurs points essentiels. Que la doctrine de Kant n'explique pas le fait du devoir; qu'une idée ne puisse pas obliger une volonté, mais qu'il faille voir dans le fait du devoir le conflit de deux tendances, peut-être de deux volontés; que, de ces deux tendances, celle qui oblige, sans être tout à fait étrangère au moi, ait néanmoins une origine extérieure à la conscience claire du sujet, voilà des thèses solidement établies. Elles valaient bien d'être relevées.

II

Au moment de quitter la philosophie et la théologie, faut-il rappeler en deux mots l'ambition des sciences inductives et les limites de cette ambition? Il ne s'agit pas, en expliquant un fait, de faire évanouir définitivement un mystère. L'explication est considérée utile, qui rapproche des faits jusqu'alors distants les uns des autres pour faire voir qu'ils sont tous également liés à l'accomplissement d'une même condition. Mais cette condition étant elle-même un fait, qui appelle à son tour une explication, on peut dire qu'un mystère, à proprement parler, ne s'évanouit jamais. Il recule seulement. Parfois, en reculant ainsi, il se confond tout à coup à nos yeux avec un autre mystère déjà signalé par ailleurs — mais une explication, autrement dit un progrès de la pensée scientifique, ne pose jamais de limites au delà desquelles le progrès serait impossible.

Dire à propos de la loi de Newton : « Il reste maintenant à expliquer la gravitation universelle » — ce n'est pas critiquer la loi de Newton. De même, si les sciences inductives déterminent aujourd'hui les conditions nécessaires du sentiment du devoir, nous sommes assurés que ces conditions appelleront elles-mêmes d'autres explications. Si, en entrant sur le terrain de la sociologie et de la psychologie, nous

savons que les théories qu'on y trouve ne sont pas des explications dernières, au moins avons-nous d'autre part l'assurance de ne pas voir le mystère reculer brusquement jusqu'au mystère définitif.

En présence du fait concret du devoir, la sociologie et la psychologie adoptent une même attitude qui leur est commandée par les caractères des faits à étudier d'abord, par les règles générales de l'induction scientifique ensuite.

Schopenhauer, qui ne mâchait pas ses mots, a critiqué Kant avec une grande âpreté. Il a reproché entre autres à ses impératifs catégoriques d'être un mauvais décalque de la loi de Moïse. Sans avoir la même majesté que le Dieu du Sinaï, la Raison pure s'entoure des mêmes brouillards pour légiférer.

Il est certain que Kant aurait pu trouver dans la tradition religieuse ce caractère absolu des lois morales qu'il explique en les mettant en rapport avec la Raison. Il eût appelé, sans doute, celle-ci Dieu, s'il n'avait craint d'altérer le caractère de sa morale, d'en ôter liberté et responsabilité.

Sociologues et psychologues contemporains sont un peu dans la même situation. Ils ne peuvent, nous l'avons vu, faire intervenir Dieu pour expliquer le devoir; cette cause première et suprême détruirait leur science qui est une recherche des causes secondes.

A part cela, il est vrai, l'hypothèse Dieu avait bien des avantages : elle s'accordait avec le caractère universel et inconditionné que nous prêtons au devoir ; elle exprimait le respect que l'obligation nous inspire et son caractère souvent mystérieux ; à l'aide de doctrines philosophiques diverses, elle se prêtait même à symboliser le caractère intime de la force étrange qui parfois contrecarre nos désirs : avant que l'on parlât d'un subconscient accessible à l'influence divine, Platon et les philosophes d'Alexandrie avaient affirmé qu'une parenté existe entre notre âme et Dieu, dont nous provenons. Nous pouvons trouver Dieu en

nous-mêmes ; il est comme le centre du rayonnement dont nous sommes émanés ; ainsi sa volonté ne nous est pas seulement extérieure et transcendante, elle a aussi quelque chose d'intérieur et d'immanent à notre être. L'idée de Dieu se recommandait ainsi, par des caractères frappants, à l'attention de tous ceux qui étudiaient le devoir. On peut donc s'attendre à ce que les explications positives du présent gardent quelque parenté avec les interprétations métaphysiques de jadis.

La première moitié du XIXe siècle a été témoin d'une aventure philosophique dont nous ne comprenons qu'aujourd'hui la signification : l'histoire d'Auguste Comte. On nous la racontait naguère encore d'une étrange façon : ce mathématicien, parti à la recherche d'une méthode qui permît d'exclure des sciences toute trace de philosophie et de théologie et de constituer sur des bases sûres une science nouvelle, la plus complexe et la plus difficile de toutes, aboutissait à instaurer une nouvelle religion : le culte du Grand Etre, de l'Humanité. Et nous croyions lire l'histoire d'une aberration mentale, intéressante pour la pathologie seulement.

Mais voici : sous nos yeux, beaucoup de nos contemporains, parmi les plus intelligents, refont le même chemin ; cette sociologie, annoncée plutôt que fondée par Aug. Comte, se constitue en effet, et elle aboutit à mettre en honneur un concept qui a à peu près tout ce qu'il faut pour prendre dans la pensée humaine la place qu'y a occupée pendant des siècles le Dieu des théologiens : le concept de société. Il nous faut voir cela d'un peu plus près.

La sociologie étudie les faits sociaux (1). Un fait social, c'est ce qui dans la conduite d'un individu ne se comprend qu'en tenant compte de la pression qu'il subit de la part de son entourage. Le prix des denrées ne dépend pas d'un caprice, il est imposé à l'acheteur et au vendeur par les lois

(1) Il n'est pas besoin sans doute d'énumérer ici les livres qui, depuis *La division du travail social* (1893), constituent l'œuvre de M. Durkheim et des collaborateurs de *l'Année sociologique*.

de l'offre et de la demande; c'est donc un fait social. Les mots dont je me sers dépendent en grande partie du milieu où je vis : je n'employerais pas impunément un langage trop choisi ou trop vulgaire. Beaucoup de faits moraux sont, de même, des faits sociaux. Je sens, par exemple, le devoir de m'acquitter d'une promesse que j'ai faite; si c'est celle de payer un objet que j'ai acheté, la société m'y contraindra au besoin. Pour étudier ces faits moraux sous leur aspect social, la science trouve son profit à faire abstraction des nuances de sentiment, très variables, qui s'y attachent; elle cherche à définir ces faits du dehors. Ainsi la science des couleurs n'a pu se constituer que du jour où l'on a renoncé à décrire des nuances et des impressions pour mesurer des angles de réfraction et des longueurs d'ondes. Les sociologues disent donc qu'un fait moral est pour eux « une règle de conduite sanctionnée » par la société. Sans doute ils s'aperçoivent que tout le droit rentre ainsi dans la morale, et toute la « civilité puérile » et les usages de la mode. Le champ d'études s'est élargi. C'était à prévoir. De même, des vibrations de l'éther qui n'impressionnent point l'œil ont leur place en optique. Mais il faut bien souligner cette constatation : que les sociologues admettent l'existence d'un problème spécifique du devoir. Ils ne pensent pas du tout que ce fait moral puisse se ramener à une association d'idées, encore moins à un calcul d'intérêt. Ils sont aussi nettement opposés que Kant lui-même aux théories de l'empirisme anglais. L'étude de l'individu, sa physiologie ni sa psychologie, ne suffisent, à leurs yeux, pour expliquer ce qui se passe quand, brusquement, nous sommes arrêtés au moment de commettre une indélicatesse, ou quand nous éprouvons un remords au souvenir d'une faute. Ils ne retournent pas en arrière de Kant.

En élargissant leur enquête, M. Durkheim et M. Marillier constatèrent que les impératifs rationnels de Kant ne sont pas les seuls qui nous obligent. Se mettre en deuil à la mort d'un parent, faire maigre le vendredi, éteindre une bougie ou en allumer une, quand on constate qu'il y en a

trois qui brûlent ensemble dans une pièce, ramasser du sel renversé sur la nappe pour le jeter par dessus son épaule, se découvrir devant un convoi funèbre — autant d'actes qui sont commandés à l'individu par des règles dont on chercherait vainement l'origine ailleurs que dans le milieu qui les sanctionne.

Ainsi l'origine du devoir est dans la société, dont la volonté domine l'individu sans pourtant lui être étrangère. Le mystère du devoir, c'est celui de la société.

On me dispensera de détailler ici les mérites de cette théorie. On les résume tous, me paraît-il, en disant qu'elle est vraiment le résultat d'une induction scientifique.

Elle ne me satisfait pas, néanmoins, complètement. L'explication à laquelle elle conduit me paraît formulée en des termes encore un peu mythiques. La volonté sociale, qui remplace la raison pratique comme la raison pratique remplaçait l'action divine, participe sans doute au caractère auguste de cette dernière, mais, comme elle aussi, elle paraît se dérober aux investigations précises qui pourraient nous faire avancer encore. Pourquoi ne se demanderait-on pas quel est, précisément, dans l'ensemble des institutions sociales, le facteur qui détermine chez l'individu le sentiment du devoir ?

Il faudrait pour cela faire de la psychologie.

Auguste Comte, comme on sait, se défiait de cette science. Il tenait que l'on doit expliquer l'homme par l'humanité et non l'humanité par l'homme. Si étrange que cela paraisse de la part du penseur auquel nous devons le principe de l'emboitement des sciences, Auguste Comte professait que l'on peut et que l'on doit sauter à pieds joints de la physiologie à la physique sociale sans passer par la psychologie.

Nous sommes prêts à reconnaître que cette erreur trouve dans l'état de la psychologie au temps d'Auguste Comte des circonstances très atténuantes, mais nous pensons que c'est une erreur, et que les sociologues d'aujourd'hui ont tout à gagner à ne pas y persévérer.

L'étude même du devoir pourrait les en convaincre.

III

Voyons où nous conduirait l'étude du devoir considéré comme un fait psychologique, si nous l'entreprenions par les mêmes méthodes inductives que les sociologues ont eu le grand mérite d'appliquer les premiers.

Que la psychologie soit intéressée à cette recherche, nous ne nous attarderons pas à le montrer : les deux sens du mot *conscience* suffiraient à rappeler que les faits moraux ont pour théâtre le champ clos de notre moi intérieur.

Une pratique de Galilée, devenue un précepte sous la plume de Bacon, commande aux sciences inductives de commencer toujours par étendre un domaine qu'elles ont à cœur d'étudier. Pour expliquer la chute des corps, Galilée observe une lampe qui oscille mais ne tombe pas. Pour trouver les lois auxquelles obéit ce qui tombe librement, il examine des solides roulant sur un plan incliné. Pour mieux étudier le fait du devoir la sociologie a étendu son cercle d'observation. La psychologie peut faire de même. Elle portera ainsi ses regards dans différentes directions et cela l'aidera à définir son objet.

Le sentiment du devoir lui apparaît essentiellement comme un conflit de tendances d'une espèce particulière. Or on peut arriver à le réaliser expérimentalement dans des conditions extrêmement simples. Je m'en suis aperçu au cours d'expériences d'association (1), après lesquelles je demandais aux sujets de décrire ce qu'ils avaient éprouvé. Le sentiment de devoir faire ou ne pas faire quelque chose, le remords, ou la satisfaction du devoir accompli, se retrouvaient dans le récit de ce qu'ils avaient éprouvé en mille nuances qui suggéraient des rapprochements et des parallèles avec bien des vicissitudes de l'histoire morale de l'hu-

(1) *L'étude expérimentale du jugement et de la pensée* (1908) ; *La conscience du devoir dans l'introspection provoquée* (1910). Extraits des Archives de psychologie, t. VIII et IX.

manité. C'est que les ordres donnés avaient une forme identique à celle de bien des lois civiles et morales. On dit à quelqu'un : « Quand vous verrez un mot apparaître sur un petit carton dans le cadre que vous avez sous les yeux, vous direz le premier adjectif qui vous viendra à l'esprit » ; c'est, avec de l'imagination, un parallèle exact à l'ordonnance du roi Nébucadnésar : « Quand vous entendrez le son de la sambuque, du psaltérion et de tous les instruments de musique, vous vous prosternerez devant la grande statue », et aussi de ce précepte, que Kant eût déduit de ses lois morales suprêmes : « Quand vous verrez un ami dans le besoin, vous mettrez la main à votre portemonnaie ».

Ces comparaisons suggèrent une définition provisoire : Le sentiment du devoir est le conflit de deux tendances dont l'une présente un caractère constant : celui d'être déclanchée par une aperception particulière (le mot au changecartes, le son de la sambuque, l'ami dans le besoin), et d'évoquer, quand elle est contrecarrée, l'impératif qui lui a donné naissance.

Il y a tout avantage à donner un nom commun aux divers impératifs du type que je viens de rappeler. J'ai proposé de les appeler des *consignes*. Comme les consignes militaires, en effet, ces impératifs se rapportent à un acte précis et éventuel ; ils sont valables indéfiniment ; enfin ils ne sont pas motivés. On peut se demander s'ils renferment la menace sous-entendue d'une sanction ; en tout cas ils ne l'énoncent pas.

Les consignes dont nous venons de parler ont-elles des équivalents ? Y a-t-il d'autres tendances qui, contrecarrées, donnent au sujet le sentiment caractéristique du devoir ? En abordant ces études, je le croyais : l'instinct, l'habitude me paraissaient, dans certains cas, aussi impérieux que des consignes et faisant sentir leur empire de la même façon, et je voyais que des auteurs (1), assez nombreux, pensaient

(1) P. ex. JOUSSAIN, *Le fondement psychologique de la morale* (1909), SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892), etc.

comme moi. Une analyse attentive des cas qui semblaient probants m'a conduit à une conclusion opposée (1). L'habitude est très puissante, elle excelle à renforcer des consignes, à les ancrer dans l'individu qui s'en est régulièrement acquitté, mais elle est par elle-même incapable d'en créer.

Mais que penser de la coutume, de l'habitude du milieu social auquel nous appartenons ? ne crée-t-elle pas, elle, des obligations que nous sentons, pour peu que nous soyons tentés de les enfreindre ?

C'est ici que nous rejoignons les sociologues, pour les dépasser bientôt, si je ne fais erreur.

Certainement, la coutume oblige l'individu. Mais qu'est-ce que la coutume ? On aurait bien tort de n'y voir qu'une habitude prise par un homme qui imite son entourage, en vertu du mécanisme, souvent mis en lumière, de représentations idéo-motrices. C'est une habitude *fondée sur une consigne*.

La façon dont se transmettent dans les sociétés primitives les tabous et les représentations collectives est très caractéristique. Beaucoup sont formellement enseignés aux néophytes par les anciens de la tribu et souvent dans les circonstances les plus propres à graver ces consignes dans l'esprit des jeunes.

En dehors d'une crainte ou d'une sympathie qui le porte à *accepter* cette consigne, le fait de vivre, fût-ce cinquante ans, parmi les catholiques, n'amènera jamais un protestant à se sentir *l'obligation* de faire maigre le vendredi.

Le mystère du devoir n'est donc pas, croyons-nous, dans la société comme telle, dans une volonté sociale insaisissable. Il est dans les consignes que nous recevons et que nous acceptons. Que celui qui nous donne ces consignes soit un individu *socialement* honoré : un ancien, un prêtre, un chef, peu importe. Ce qui est essentiel, en revanche, c'est que nous *acceptions* la consigne.

(1) *Les conditions de l'obligation de conscience.* Introduction à l'étude psychologique des faits moraux. Année psychol. XVIII, p. 55-120 (1912).

Un certain rapport affectif existe partout entre celui qui donne la consigne et celui qui la reçoit : de soldat à officier, d'enfant à parent, de néophyte à hiérophante, etc. Faute de ce rapport spécifique, le sentiment spécifique du devoir ne pourra pas se produire. Supposez une troupe où l'officier n'aurait aux yeux du soldat aucune espèce de prestige, les sentinelles ne s'y sentiront pas obligées par les ordres de leurs supérieurs.

Ce rapport d'homme à homme, mélange à doses variables d'admiration, d'amour, de crainte, qui met un individu sous la dépendance spirituelle d'un autre — voilà, semble-t-il, le fait précis et concret qui explique le sentiment du devoir et ses caractères. L'amour et la crainte — les faits nous empêchent de dissocier ici ces deux sentiments à tant d'égards antagonistes — l'amour et la crainte réalisent, chacun à sa manière, une identification des volontés. Ou plutôt la volonté de l'être que nous aimons ou que nous redoutons absorbe la nôtre sans l'anéantir, et l'image que nous avons déjà rencontrée en suivant les théologiens et les sociologues, de deux volontés distinctes, unies dans leur principe quoique parfois momentanément divergentes, se réalise ici sans que nous sortions du domaine de la psychologie.

Cela reste mystérieux, sans doute. Mais ce mystère invite le chercheur au lieu de le décourager. Déjà du côté de la biologie, et par les méthodes de la psycho-analyse on entrevoit que des découvertes nouvelles sont possibles.

Pour marquer l'étape bornons-nous à rappeler la position de Kant et celle à laquelle la psychologie nous a conduit. Kant disait : « Le respect que nous avons pour une personne est en réalité le respect de la loi dont cette personne nous donne l'exemple ». Sans presser ce mot de « respect », nous croyons, pour notre part, qu'il faut dire : « Le prestige de la loi ne s'explique que par le prestige de la personne de qui nous la tenons. »

Le mystère du devoir, c'est en définitive le mystère du prestige des personnalités.

Qu'on nous permette, pour conclure, de faire voir que notre explication — qui n'est pas une explication ultime et qui s'en félicite — englobe du moins toutes les autres.

La *société*, d'abord, joue selon notre théorie un rôle immense dans la création des devoirs. Mais pour nous qui refusons de faire dépendre la psychologie de la sociologie, le mot de société ne couvre rien de mystique. C'est un terme collectif commode pour désigner quelque chose de très concret : les « meneurs », les hommes à prestige, d'un lieu et d'un temps donnés. C'est parce qu'elles proviennent de ces hommes-là, que les consignes « sociales » obligent.

La *raison*, de même, joue, selon nous, dans la genèse du devoir un rôle de première importance. Mais ici encore il ne s'agit pas d'une Raison abstraite. Les consignes qui obligent sont toutes des propositions universelles ; travaillant sur des impressions particulières de valeur, la raison a dû intervenir dans l'élaboration de chacune de ces consignes pour lui donner son caractère d'universalité. Comme une habitude, un instinct ne peut devenir consigne que s'il est *pensé* et ensuite voulu, ou du moins accepté.

Enfin ce qui tenait surtout à cœur à nos théologiens, une *action divine* conçue comme celle d'une volonté personnelle — cela même n'est pas exclu (1). Pour les chrétiens en tout cas, le contenu de la loi morale n'est-il pas fourni par les commandements d'un homme qui parlait « avec autorité » et dont, à travers ses disciples, beaucoup de nos contemporains subissent encore le prestige ? Dans d'autres grandes religions on ferait des observations semblables.

(1) Dans les *Lettres et pensées*, de G. Frommel, plusieurs passages pourraient aider à construire une théorie de la conscience chrétienne sur les bases psychologiques que nous avons exposées. Par exemple (p. 59 et 87) : « Il faut lire les Evangiles non pour y trouver des textes ou des préceptes, mais pour y contempler une personne qui est un principe d'obligation de conscience... » « Aimer le devoir... Comment ?... On peut aimer Jésus-Christ parce qu'il est une personne, et il se trouve — c'est le miracle de l'Evangile — qu'en aimant Jésus-Christ, on aime le devoir. »

Si nos recherches ont été bien conduites, elles ne sauraient porter avec elles le parfum d'aucune philosophie ou théologie particulière. Parmi nos lecteurs, sans doute les uns seront-ils frappés surtout par le rôle explicatif que nous avons fait jouer à des éléments contingents. « Quoi ! s'écrieront-ils, c'est au hasard des influences subies que celui-ci aurait dû ses scrupules et celui-là son apathie morale ? » D'autres seront, comme nous, saisis plutôt par les mystères qui demeurent. (« Le ciel étoilé, la loi morale », disait Kant.) Et ceux-ci ne trouveront pas le mystère moins admirable pour avoir été conduits à admettre que la loi morale signifie non pas : l'abstraite Raison, mais : le prestige concret d'une personnalité aimable ou forte.

PIERRE BOVET.

LES ODES DE SALOMON

Les Odes de Salomon sont des hymnes d'origine gnostique. Elles sont l'œuvre d'un inconnu et ont été attribuées au roi Salomon, parce que le judaïsme a toujours considéré Salomon comme le poète le plus doué et le plus sage, pour ainsi dire comme l'incarnation du génie poétique. Ainsi c'est à son nom que se rattachent de nombreux ouvrages écrits dès le troisième siècle avant Jésus-Christ, jusqu'au deuxième de notre ère. Dans l'Ancien Testament le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste et les Proverbes exaltent la gloire de Salomon, comme les Psaumes celle de David. Parmi les Apocryphes de l'Ancien Testament on connaît les Psaumes de Salomon, composés sous Pompée. Or le dernier anneau de cette longue chaîne est formé par les Odes de Salomon, qui nous transportent — par delà l'Ancien Testament, les Pseudépigraphes et les Apocryphes — dans le jardin enchanté de la « gnose », où ont cru tant de fleurs exotiques ; parmi ces fleurs les Odes sont l'une des plus rares.

Mais avant d'en respirer le parfum, pénétrons d'abord dans le monde mystérieux de la gnose.

On peut considérer la gnose comme l'héritière de l'apocalyptique. Car, avant que la gnose eût conquis le monde oriental, l'apocalyptique était toute puissante, — sur un

théâtre plus restreint il est vrai. Puis l'apocalyptique et la gnose vécurent un temps côte à côte, parfois même intimement unies, jusqu'à ce que, peu à peu la gnose eût supplanté sa sœur aînée. On peut suivre ses progrès avec une grande netteté dans le Nouveau Testament. Dans les Pseudépigraphes et les Apocalypses, datant d'une époque qui précède immédiatement celle du Nouveau Testament, on ne trouve pour ainsi dire aucune trace de la gnose. Les premiers vestiges que nous rencontrons de ce nouveau courant apparaissent dans les plus anciens évangiles. C'est ainsi que le passage : « Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler » a déjà une teinte gnostique. Mais, dans l'ensemble, les trois premiers évangiles sont encore sous l'inspiration de l'apocalyptique. Le tableau change aussitôt que nous passons à Paul. Ses épîtres, ainsi que l'on s'en convainc toujours plus depuis quelques années, sont traversées par un large courant gnostique; et cependant, chez Paul, la gnose et l'apocalyptique occupent à peu près une place égale. A mesure que les écrits du Nouveau Testament s'éloignent des origines, la part de la gnose devient plus importante; elle joue un rôle de premier ordre dans l'évangile de Jean, le dernier des livres du Nouveau Testament; l'apocalyptique au contraire n'a plus laissé là que quelques rares traces. C'est dans la même atmosphère que nous transportent les Odes de Salomon, qui doivent dater de la même époque, — c'est à dire des débuts du deuxième siècle de l'ère chrétienne. Le terme de cette longue évolution d'idées se trouve dans le puissant mouvement des deuxième et troisième siècles, que l'on appelle couramment le « gnosticisme », et qui a fait courir à l'Eglise de si graves dangers.

Pour fixer avec précision les caractères distinctifs de la gnose, il faut la considérer dans son opposition à l'apocalyptique.

L'apocalyptique est toute entière dominée par une idée centrale, celle de la catastrophe et du jugement universels. En premier lieu se produiront les « douleurs du Messie » et

ce sera le commencement de la fin : Voici, les peuples se soulèvent et s'entretuent dans une guerre fratricide; les monstres des premiers jours se déchaînent; les puissances de l'Enfer reprennent la haute main; l'Antichrist paraît et il frappe les hommes d'aveuglement et de démence; bref c'est le retour au chaos, au chaos qui précéda l'apparition du monde actuel. A l'heure de la plus grande détresse, Dieu se manifeste : soit Dieu lui-même, soit son représentant le Messie-Christ, qui lie Satan, vainc le Dragon, dompte les nations et rétablit l'ordre. Alors commence un monde nouveau et meilleur; c'est le retour du Paradis qui ne sera plus jamais perdu. C'était là que tendait le soupir des premiers chrétiens quand ils prononçaient la prière : « Seigneur ! Que ton royaume vienne ! » Car le royaume de Dieu, qu'est-ce autre chose que l'âge d'or s'établissant avec gloire et éclat pour apaiser la soif du cœur humain, soif de bonheur et de salut. A l'entrée de l'ère nouvelle l'épée du jugement se dresse comme un gardien farouche des lieux saints. Dieu, ou bien le Messie, est assis sur son trône et juge les vivants et les ressuscités. C'est alors que les hommes et les peuples reçoivent selon leurs œuvres, bonnes ou mauvaises. Les actes des hommes sont pesés; les croyants sont mis à droite, séparés des incrédules placés à gauche.

Les descriptions du salut final dans les écrits apocalyptiques sont très variées. Tantôt elles procèdent par traits lourds et grossiers; tantôt elles recourent aux lignes fines et délicates. Ici le tableau est limité par les œillères du particularisme national, il ne s'étend pas au delà du judaïsme et de la descendance d'Abraham; là l'horizon s'élargit jusqu'à embrasser l'univers tout entier et tous les peuples de la terre. Mais la pensée dominante reste toujours la même : l'aspiration de l'homme à échapper à la détresse des derniers jours et au jugement divin pour être inscrit dans le livre de la vie éternelle. Tel est le monde où vivaient les auteurs des Pseudépigraphes, des Apocryphes, Jésus lui-même et les premiers évangélistes. Les uns restaient sous

l'influence juive, d'autres subissaient davantage l'influence chrétienne; les uns se tenaient à la périphérie, les autres pénétraient plus profond; mais tous se ressemblaient par les points essentiels. Car le contenu de l'apocalyptique peut se résumer en quelques termes classiques : fin du monde, royaume de Dieu, Christ, résurrection, jugement, vie éternelle.

Toutes ces idées s'évanouissent aussitôt qu'apparaît le monde nouveau de la gnose. Sans doute l'aspiration de l'homme, son but suprême n'a pas changé. Il espère toujours la vie éternelle et la participation au royaume des cieux; le cœur humain avec ses soupirs et ses vœux n'est-il pas toujours et partout le même? Mais la manière dont on atteint ce but suprême a changé et le système d'idées qui désormais dirige les esprits s'est complètement transformé. A la place du « Christ », c'est le « Rédempteur ». On peut trouver paradoxal d'affirmer que le Christ et le Rédempteur soient deux grandeurs distinctes ; mais il en est bien ainsi. Le Christ sauve l'homme de la détresse finale et du jugement au jour de l'Eternel; le Rédempteur par contre délivre l'homme de la détresse de ce monde, de l'infirmité de la chair, de la chaîne du péché et du châtiment. Le premier agit dans l'avenir; le second dans le présent.

Cette première transformation d'idées en a entraîné une autre. La notion de jugement est remplacée par celle de rédemption. Dans l'un et l'autre cas, nous parlerions en langue moderne d'un mythe; mais le mythe du jugement est dominé par des représentations qui se rattachent au monde judiciaire; il comporte un acte extérieur qui se produit au jour de l'Eternel, semblable à un jugement de tribunal. Par contre la rédemption est un fait intérieur, quand bien même il est impossible de la concevoir à un point de vue purement psychologique et comme une expérience de l'âme individuelle seulement, puisqu'elle s'appuie aussi sur un mythe. Ce mythe, c'est une histoire de l'humanité et de son

rédempteur dont les détails nous sont racontés de façon très diverse. Parfois les tableaux sont colorés, concrets, et même fantastiques, comme cela arrive le plus souvent lorsqu'il s'agit de mythes. Parfois les traits pâlissent; ils deviennent abstraits et sont fortement influencés par l'esprit philosophique, si bien que le fond concret du mythe est difficile à reconnaître. Il n'en reste pas moins que les idées fondamentales demeurent toujours les mêmes. Les voici.

A l'origine l'âme humaine fut une étincelle divine; elle est tombée du ciel dans le monde sensible pour s'y revêtir d'un corps terrestre dans lequel elle reste enfermée comme en un cachot. La flamme divine risque d'étouffer, car le monde est mauvais; il n'est pas l'œuvre du Dieu très bon et très haut; il a été créé par un être subordonné et mauvais, le « démiurge ». Dès lors l'homme, qui a sa patrie dans les célestes sphères où tout est lumière, languit dans les ténèbres, asservi aux puissances mauvaises et sans pouvoir espérer jamais se sauver lui-même. C'est alors que Dieu intervient et qu'il envoie un être céleste comme rédempteur. Celui-ci revêt l'apparence d'un serviteur et prend l'aspect extérieur d'un homme semblable à nous. Mais en réalité ses origines remontent jusqu'à Dieu lui-même. Quand les puissances infernales se mettent à sa poursuite, elles le contraignent à descendre, lui aussi, dans le séjour des morts; mais sa mort est le commencement de la vie, car comme il est d'origine divine en un autre sens que les autres hommes, il est capable de vaincre la mort au cours même de sa descente dans l'Hadès et d'anéantir la puissance du Dragon. Dès lors les hommes ont reconquis la liberté, ils sont libres des liens de la chair et de la mort; ils échappent au péché et à la faute. Tandis que l'apocalyptique est toute pénétrée de notions morales, puisque c'est des actes des hommes qu'elle fait dépendre la récompense et la punition au jour du jugement; la gnose, elle, est inséparable de la mystique : car elle affirme qu'on peut être certain de sa rédemption dès le monde actuel, du moment où l'on fait en

soi-même les expériences que le rédempteur a faites. Le croyant gnostique a donc pour premier devoir de s'unir à son rédempteur par un élan d'enthousiasme et de reproduire dans les rites sacrés les actes de ce rédempteur. C'est pourquoi la gnose comporte des aspersions, des sacrements, de saints repas, célébrés en habits de fête; bref, tous les mystères par lesquels l'homme jouit par avance dans le monde sensible des félicités de l'au-delà, et se laisse entraîner par le vertige du ravissement en Dieu.

Si l'on envisage ainsi sous leurs formes tranchées le monde de l'apocalyptique et celui de la gnose, il suffit d'un rapide coup d'œil sur les Odes de Salomon pour se convaincre que, par leur fond même, elles appartiennent à la gnose. Car toutes les idées directrices que nous venons d'indiquer réapparaissent en elles non point seulement en passant et par quelques traits extérieurs, mais dans leur trame même. Il n'y aurait qu'une seule réserve à faire. A l'époque où sont nées les Odes, la gnose n'avait pas encore atteint sa pleine maturité. On s'en aperçoit tout d'abord aux procédés impressionnistes auxquels recourt le poète pour combiner des éléments disparates et pour allier les idées les plus diverses, — tandis que plus tard, dans les grands systèmes gnostiques, on se trouve en présence d'un tout plus fortement pensé et plus harmonieusement achevé —; puis à un autre trait encore qui distingue nettement les Odes de la gnose ultérieure. L'auteur, en effet, d'accord sur ce point avec les théories apocalyptiques, affirme l'excellence du monde créé, tandis que les gnostiques le déclarent mauvais et corrompu. C'est ainsi qu'on trouve parmi les Odes un hymne au Dieu tout-puissant, créateur de ce monde; alors que, dans la gnose ultérieure, le monde est l'œuvre d'un démiurge méchant ou doit son origine à une chute qui l'a séparé du Dieu suprême.

Une deuxième idée est intimement unie à celle-là. Ce monde étant bon, il retournera finalement à Dieu. Aussi

l'auteur des Odes accepte-t-il encore l'eschatologie, qui ne jouera plus aucun rôle dans la gnose pure. On peut ainsi fixer la date des Odes à cette époque de transition, au cours de laquelle l'apocalyptique n'avait pas encore été entièrement écartée par la gnose, c'est à dire à la première moitié du deuxième siècle de l'ère chrétienne. D'autres considérations nous permettent de confirmer la date à laquelle nous venons de nous arrêter. Il faut noter en effet que les Odes ont été considérées pendant un certain temps comme un livre canonique, alors que l'Eglise n'avait pas encore reconnu les dangers de la gnose et ne l'avait pas condamnée comme une hérésie. Au troisième siècle encore, dans l'ouvrage copte de la Pistis Sophia qui date de cette époque, les Odes sont citées comme un livre sacré. Une allusion de Lactance établit qu'on les lisait dans l'Eglise latine. Quand la grande Eglise ne voulut plus entendre parler des Odes, on cessa de copier le texte grec primitif, qui se perdit, tandis que les Syriens et les Coptes, auxquels n'était point parvenue la nouvelle du procès en hérésie, s'édifièrent longtemps encore de la beauté de ces Odes dont la saveur originale est souvent atténuée par la traduction.

Pour bien comprendre les Odes, il faut en outre considérer que la gnose est l'une des manifestations du syncrétisme. On appelle syncrétisme le mélange de diverses religions, tel qu'il s'est produit à toutes les grandes époques de l'histoire, mais très particulièrement au moment où le génie d'Alexandre le Grand, ayant abattu les barrières qui séparaient les peuples de l'Orient les uns des autres, pénétra l'Asie occidentale de culture grecque. Les vieilles religions et les anciens dieux perdent leur empreinte nationale ; les religions et les dieux se rapprochent jusqu'à se confondre. Si d'un côté on constate une floraison de croyances populaires, d'autre part la philosophie grecque pénètre tout. On voit ainsi naître un grand nombre de systèmes qui sans doute se ressemblent dans leurs grandes lignes, mais qui sont bien différents dans le détail. Dans cet

amalgame les représentations bizarres des religions primitives et les survivances des religions nationales viennent se fondre avec les exigences sublimes du monothéisme et les plus vastes pensées de la spéculation grecque. Le dosage de ces divers éléments n'est point toujours identique; il dépend du goût et des préférences individuelles. C'est pourquoi le trait caractéristique du syncrétisme, c'est qu'il n'est jamais limité exclusivement à son lieu d'origine, mais qu'il se répand partout avec une extrême rapidité et qu'il est toujours susceptible d'absorber des éléments nouveaux.

Or le christianisme du deuxième siècle s'est trouvé entraîné dans ce mouvement; il y aurait péri si la grande Eglise n'avait pas reconnu à temps le danger qui la menaçait et ne l'avait écarté. On appelle couramment « gnose » les prolongements du syncrétisme sur le terrain chrétien. La connaissance à laquelle la gnose fait allusion *(gnôsis* signifie en grec : connaissance) a un caractère essentiellement religieux ; c'est la science des mystères divins, car les mystères sont étroitement unis à la gnose.

Le pays d'origine de la gnose est encore inconnu aujourd'hui. Mais, de son point de départ quel qu'il soit, elle a rapidement conquis le monde. Il y a une gnose égyptienne. Nous la rencontrons dans les mystères d'Isis, dans les papyrus magiques et dans la collection des écrits hermétiques qui se rattachent au nom d'Hermès Trismegistos. L'Asie Mineure eut les mystères d'Attis. C'est dans la Syrie du nord que Paul fit connaissance de la gnose et c'est là aussi que sont nées les Odes de Salomon, ou du moins c'est là qu'elles ont été traduites. Il faut ajouter encore, dans cette énumération, les mystères de Mithra qui, un peu plus tard, firent une si grande concurrence au christianisme et qui faillirent le submerger; puis le manichéisme, la religion de Mani, qui s'est propagée surtout en Perse; enfin la religion mandéenne, qui compte encore aujourd'hui quelques adhérents dans le sud de la Babylonie. Les Odes de Salomon ne peuvent être nées

qu'en Syrie ou en Egypte. Plus d'un détail semble nous transporter en Egypte ; les Odes auraient alors passé de ce pays en Syrie, ce qui ne ferait point de difficulté puisque nous savons que les deux grandes écoles de l'époque, Alexandrie et Antioche étaient en relations constantes.

Nous pouvons affirmer avec une quasi certitude que l'auteur des Odes est un Juif, ou plus exactement encore un Juif chrétien. On ne comprendrait pas sans cela qu'il se fût dissimulé sous le pseudonyme du roi Salomon. Bien que la langue dont il s'est servi soit le grec, son esprit est celui d'un Hébreu. On retrouve dans les Odes le parallélisme hébreu qui exprime la même pensée en deux vers qui se répondent ou s'opposent, et qui ne connait d'autre rythme que celui de l'accent. L'auteur possède son Ancien Testament, auquel il fait de fréquentes allusions, comme seul un Juif pouvait le faire ; enfin il utilise le type courant des psaumes de l'Ancien Testament: l'hymne et la prière de reconnaissance. On ne peut dire où ce chrétien juif a vécu; mais on sent qu'il n'était pas éloigné d'un des centres de la civilisation antique, car il est tout pénétré de son esprit et participe étroitement à la vie intellectuelle de son temps; c'est un homme fort cultivé qui n'ignore point la philosophie grecque.

Si l'on veut être tout à fait précis, il faut dire que la tendance qui s'exprime dans les Odes de Salomon, c'est la gnose judéo-chrétienne. Comme nous la connaissions jusqu'ici fort mal, le document qui nous la révèle aujourd'hui nous est d'autant plus précieux, indépendamment de sa valeur intrinsèque. Avant cette découverte nous en étions réduits, pour connaître ce courant de pensée, à quelques citations occasionnelles et à la polémique des écrivains ecclésiastiques qui certainement n'ont pas tout compris et ont déformé plus d'une idée. Dans les Odes, nous entendons pour la première fois un gnostique parler sa propre langue, sans que les clairs rayons de sa poésie viennent se briser sur le prisme d'un adversaire. Comme il s'agit ici de la

gnose judéo-chrétienne, il est aisé de comprendre l'attachement des Odes aux grandes idées de l'apocalyptique, l'idée du Dieu bon, Créateur et la croyance eschatologique. Il est seulement étonnant de constater combien peu le monothéisme du poète l'a empêché de consteller son œuvre de perles empruntées à des mythes et à des contes étrangers. Sans doute il n'adore qu'un seul Dieu ; mais à côté de lui il fait place à un grand nombre de bons et de mauvais esprits. Ceux-ci sont parfois des êtres abstraits, des hypostases, des personnifications de la Vérité, de la Vie éternelle, de la Sagesse, qui sont plutôt des images poétiques que des figures mythologiques. Parfois ce sont des êtres concrets comme le malin et sa fiancée : le couple des éons infernaux qu'il oppose au couple céleste ; au malin il oppose la vierge pure qui juge les hommes. Ces figures sont d'origine polythéiste et c'est ainsi que le judaïsme, le paganisme et le christianisme convergent dans la gnose des Odes de Salomon. Les couleurs que le peintre emprunte tantôt ici, tantôt là, mettent une claire note de joie dans des tableaux dont la grâce n'est point encore pâlie. Les plus éclatantes sont empruntées au judaïsme et au paganisme, tandis que le christianisme ne fournit au tableau qu'un vernis transparent.

Jamais le poète ne se lasse de célébrer en des images toujours nouvelles l'inspiration qui le pousse à chanter : (1)

Comme le *ton* se promène sur la cithare,
Et les cordes parlent,
Ainsi parle en mes membres l'esprit du Seigneur ;
Et je parle *en* son amour. (VI, 1-2)

(1) Les citations qui vont suivre sont empruntées à la traduction française des Odes de Salomon publiée par MM. J. Labourt et P. Batiffol (Paris, Gabalda, 1911. Un vol. in 8° de VIII, 123 p.). Toutes les fois que la traduction allemande de M. Gressmann se sépare de celle des savants français, on l'a marqué par des italiques. Pour la coupure des vers et des strophes on a suivi les indications de M. Gressmann. (*Note des traducteurs de cet article.*)

Et plus loin :

Comme l'œuvre du paysan [est de tirer] la charrue,
Et l'œuvre du pilote [de manœuvrer] le mât,
Ainsi mon œuvre est le chant du Seigneur dans ses louanges,
Mon industrie et ma tâche [consistent] dans ses louan-
Car son amour a nourri mon *cœur*, [ges,
Qui a poussé ses fruits jusqu'à mes lèvres. (XVI, 1-3)

Ailleurs il emprunte aux contes le motif de l'eau qui parle : de même qu'il y a des arbres qui chantent et des bêtes qui raisonnent, de même on trouve de l'eau qui parle. Puis insensiblement le poète passe à un motif analogue, à l'image de l'eau de la vie, qui procure l'immortalité :

Une eau parlante s'est approchée de mes lèvres,
[Venant] de la source du Seigneur libéralement.
Et j'ai bu, et j'ai été enivré de l'immortalité.
Cependant mon ivresse ne devint pas perte de la rai-
Mais j'abandonnai *la* vanité. (XI, 6-8) [son,

Toute l'ode XL est consacrée à chanter le feu sacré qui anime le poète :

Comme le miel découle du rayon des abeilles,
Comme le lait coule de la femme qui aime ses enfants,
Ainsi également mon *enthousiasme est pour* toi, mon Dieu.

Comme la source fait jaillir ses eaux,
Ainsi mon cœur fait jaillir la louange du Seigneur,
Et mes lèvres émettent pour lui une louange,
Et *ses cantiques sont doux à ma langue.*
Mes membres s'engraissent par la force de ses odes,
Mon visage exulte dans sa joie,
Et mon esprit exulte dans son amour,
En lui mon âme rayonne.

En lui *le croyant a* confiance ;
En lui le salut est assuré ;
Son héritage est la vie immortelle, [Alléluia !
Et ceux qui *le* reçoivent sont sans corruption. —

Et comme il a chanté lui-même l'âme rayonnante et le visage transfiguré, il invite aussi les autres à chanter

La grâce du Seigneur Très-Haut.
*Qu'*ils *offrent* leurs cantiques ;
Que leur cœur *soit* comme le jour,
Et comme la grandeur de la beauté du Seigneur leur [*âme*.
Et qu'il n'y ait *nul être vivant* ignorant ou muet,
Car il a donné une bouche à ses créatures,
Pour ouvrir la voix *et* la bouche *devant* lui,
Afin de le louer. (VII, 25-28)

L'hymne qu'il entonne à la louange du Dieu Créateur, dans la deuxième moitié de l'Ode XVI, rappelle d'une manière frappante la poésie juive :

C'est lui qui a dilaté la terre,
Et fait résider l'eau dans la mer ;
Il a étendu les cieux,
Et fixé les étoiles ;
Il a ordonné la création et l'a exécutée,
Puis il s'est reposé de ses œuvres.
Les créatures courent suivant leur course,
Et font leur œuvre ;
Elles ne connaissent pas l'arrêt, ni l'oisiveté,
Ses armées obéissent à sa parole.

Le trésor de la lumière, c'est le soleil ;
Le trésor des ténèbres, c'est la nuit ;
Il a fait le soleil pour le jour, en sorte qu'il fût lumineux,
La nuit amène ensuite l'ombre sur la face de la terre.
L'alternance de l'un et de l'autre
Prêche la beauté de Dieu.
Il n'y a rien en-dehors du Seigneur ;
Car il était avant que rien ne fût.
Et les mondes ont existé par sa parole,
Et par le dessein de son cœur.
Gloire et honneur à son nom. Alléluia !

Cet hymne trouverait très bien sa place dans l'Ancien Testament. Il en va de même du cantique de reconnaissance (ode XXIX) où l'on croirait entendre un de nos psaumes. Le poète parle d'un grave danger qui a mis sa vie en grand péril; déjà il se croyait descendu dans les profondeurs de l'enfer, comme si la mort l'avait englouti ; mais Dieu l'a sauvé par sa grâce et l'a transporté des ténèbres à la lumière. Il s'est révélé à lui et lui a présenté le signe du Seigneur, (peut-être le signe de la croix), qu'il a vu en songe. Le danger dans lequel il s'est trouvé apparaît plus nettement. Un ennemi est venu à sa rencontre; mais Dieu l'a jeté à terre. Un combat s'est engagé, mais Dieu a donné la victoire au psalmiste et lui a conféré le sceptre de la puissance. Ce combat, c'est un combat religieux et les armes qu'on a croisées sont des armes spirituelles. Car, depuis que Dieu lui a prêté main forte, le poète a conscience d'être le maître non pas des nations, mais des pensées des peuples. Il est en outre missionnaire et sa propagande l'a mis dans une situation dangereuse. L'Ancien Testament connaît aussi ces situations périlleuses : c'est Moïse en face des magiciens d'Egypte ; c'est Elie en présence des prêtres de Baal ; puis, aux origines du christianisme, c'est Paul et Elymas ; c'est Pierre et Simon le magicien.

Voici ce psaume :

Le Seigneur est mon espoir,
Je ne serai pas confondu de son fait,
Car il m'a traité selon sa majesté ;
Selon sa bonté ainsi m'a-t-il pareillement gratifié ;
Selon sa miséricorde il m'a exalté,
Selon la grandeur de sa bonté il m'a élevé.

Il m'a fait remonter des profondeurs du *séjour des morts*,
Et de la bouche de la mort il m'a arraché.
Il a humilié mes ennemis,
Et m'a justifié par sa grâce.

Car j'ai cru à l'oint du Seigneur,
Et il m'est apparu que c'est lui le Seigneur.
Il m'a montré son signe,
Et m'a conduit dans sa lumière ;
Et il m'a donné le sceptre de sa puissance.

Pour que je soumette les pensées des nations,
Pour humilier la vigueur des forts,
Pour faire la guerre par sa parole,
Et remporter la victoire par sa force.
Le Seigneur par sa parole a jeté à terre mon ennemi,
Et il devint comme la paille qu'emporte le vent.

J'ai rendu gloire au Très-Haut
Parce qu'il a magnifié son serviteur,
Et le fils de sa servante. Alléluia !

A côté des deux genres lyriques de l'hymne et du cantique de reconnaissance, que l'auteur a hérités de son passé juif, nous avons déjà rencontré les idées de l'eschatologie, cette fille juive de l'apocalyptique. Le poète lui a fait une place dans l'ode XXIII, mais en la revêtant d'une forme qui n'est pas d'origine juive. Il a eu recours à un motif que nous connaissons par bien des contes et des mythes, le motif de la lettre céleste, qui joue aujourd'hui encore un rôle dans les croyances populaires. Inspiré par sa brillante imagination, le poète raconte qu'une lettre descend des cieux. Tous ceux qui la voient cherchent à s'en saisir. Mais le sceau qui la ferme les fait hésiter. Aussi se contentent-ils de courir à la poursuite de la lettre, afin de voir à qui elle est destinée. Mais voici que soudain se lève un tourbillon de vent ; il s'empare de la lettre et l'entraîne à travers le monde. Il brise toutes les résistances, il franchit les rivières et les forêts, jusqu'à ce qu'il la dépose avec solennité aux pieds du malin. Satan s'apprête déjà à rompre le sceau, mais voici qu'il est devancé par le Fils véritable, qui vient du Père, du Très-Haut. La lettre est ainsi ravie au fils im-

posteur, au malin. — C'est là un motif très répandu, celui du vol d'un symbole caractéristique à quelque être supranaturel. C'est ainsi que le dieu suprême babylonien se voit dépouillé des tables du sort, le dieu Thor de son marteau et les princesses enchantées de leurs vêtements de cygne. — La conclusion du psaume explique ce que signifie la lettre. Celui qui possède cette lettre est le maître du monde ; la lettre est en une certaine mesure le diplôme de général conféré au représentant de Dieu. Le sens de l'ode est donc celui-ci : A l'heure actuelle c'est Satan qui règne; il s'est indûment approprié l'empire du monde ; mais avant qu'il ait pu s'assurer de sa victoire, le Fils révélé du Père est apparu ; il a saisi les rênes du gouvernement du monde et a réduit à néant les plans de l'apostat.

Voici le texte du psaume (nous supprimons l'introduction qui parle du bonheur du prédestiné):

Sa pensée fut comme une lettre,
Sa volonté descendit *de la hauteur*;
Elle fut envoyée comme une flèche,
Tirée d'un arc avec force.
Beaucoup de mains se sont précipitées vers la lettre,
Pour la ravir, la prendre et la lire ;
Mais elle s'échappa de leurs doigts,
Et ils eurent peur d'elle et du sceau qui était sur elle,
Parce qu'ils n'avaient pas le pouvoir de briser son sceau,
Car la force qui résidait en ce sceau était plus puissante [qu'eux.
Or ils coururent après la lettre, ceux qui l'avaient vue,
Pour savoir où elle demeurait
Et qui la lirait et qui l'entendrait.

Or, une *tempête* la reçut et vint sur elle,
Ainsi avec elle était *le* signe de royauté et de *gouverne-*
Tout ce qui *faisait obstacle à la tempête*, [*ment*;
Elle le fauchait et le coupait ;

Elle lia en javelles une multitude d'adversaires,
Puis elle combla des fleuves et passa ;
Déracinant de nombreuses forêts,
Elle traça une large route.
Elle vint s'arrêter lentement auprès du malin,
Parce que jusqu'au *malin* courut la *tempête.*

Ce qui arriva était une lettre et un commandement ;
Exigeant que fussent réunis en un seul endroit tous [les *peuples* ;
Alors, le précédant, apparut la tête qui fut dévoilée,
Le Fils véritable [issu] du Père Très-Haut :
Il hérita de l'univers et le reçut.
Mais le plan de beaucoup fut réduit à néant.
Car tous les apostats se révoltèrent et s'enfuirent,
Et ils périrent, ceux qui persécutaient, et *s'éteignirent.*

Or la lettre était une grande tablette,
Ecrite par le doigt de Dieu entièrement,
Et le nom du Père était sur elle,
Avec celui du Fils et de l'esprit saint,
Pour régner dans les siècles des siècles. — Alléluia !

Cette ode offre un exemple très frappant du mélange des idées juives, païennes et chrétiennes.

L'influence juive se trahit non seulement par l'inspiration eschatologique de l'ode, mais aussi par l'allusion aux tables de la loi, écrites du doigt de Dieu. La lettre du ciel et son rapt sont un mythe païen. Enfin la formule de la Trinité : Père, Fils et Saint-Esprit est la formule chrétienne.

Quittons ici les souvenirs du passé juif du poète pour étudier de plus près les idées nouvelles — ce christianisme teinté de gnosticisme — que l'auteur trouvait autour de lui et qu'il s'est appropriées. C'est un missionnaire, nous l'avons dit, pénétré de la sublimité de sa tâche ; tous les peuples sont devant lui, il est roi, il élève sur eux le sceptre du pouvoir.

L'ode XXXIII est un vrai discours missionnaire sous forme poétique. Le début utilise en le spiritualisant un thème mythologique. La grâce de Dieu, personnifiée, est plus d'une fois descendue du ciel ici-bas pour anéantir le malin. Une fois encore elle accourt afin d'achever l'œuvre d'anéantissement. Le malin monte alors sur une montagne, la plus élevée du monde, et appelle les hommes à lui. Beaucoup écoutent sa voix, car ils ignorent qu'il est le « méchant », le Satan. C'est alors qu'apparaît la « Vierge parfaite », celle qui juge les hommes, une figure mythologique dont nous ne pouvons pas encore déterminer exactement l'origine. Elle joue ici le rôle du Christ, et prononce un discours missionnaire, dont les idées se retrouvent fréquemment à cette époque, par exemple dans le discours de Paul à Athènes, dans la prédication de Pierre et dans le sermon de Barnabas. Ces idées se ramènent à un schéma assez simple dont voici les pensées maîtresses. Proclamation de la gnose : vous êtes sur la voie de l'erreur, je vais vous enseigner la « gnose », la connaissance véritable. (Lorsque le discours s'adresse à des païens, on trouve à cette place une polémique contre les idoles. Elle manque ici, parceque l'auteur s'adresse à des Juifs qui repoussent le culte des images.) Après quoi vient un appel à la repentance et enfin la description du but auquel il faut tendre, l'éternelle félicité. Voici le discours de la « Vierge parfaite » :

Enfants des hommes, convertissez-vous,
    Et vous, leurs filles, venez !
Abandonnez les voies de cette perdition,
    Et approchez-vous de moi !
Et j'entrerai parmi vous
    Et je vous ferai sortir de la perdition.
Et je vous rendrai sages dans les voies de la vérité.
    Afin que vous ne soyez pas détruits et ne périssiez pas !
Ecoutez-moi et soyez sauvés !
    Car j'annonce parmi vous la grâce de Dieu. [heureux.
Par mes soins vous serez sauvés et vous deviendrez bien-

Votre juge c'est moi.
Ceux qui me revêtent ne seront pas maltraités,
Mais ils possèdent le monde nouveau, l'immortel.
Mes élus *marchez* en moi !
Et je ferai connaître mes voies à ceux qui me cherchent,
Et je leur donnerai confiance en mon nom. — Alléluia !

Souvent le poète chante les expériences enthousiastes de sa foi nouvelle. Quand l'extase l'a saisi, il s'est senti transporté dans le ciel, comme s'il se présentait devant le trône du Tout-Puissant. Une autre fois, il raconte ce qu'il a éprouvé dans l'ascension de son âme vers le ciel ; au cours de son voyage, il a aperçu le séducteur et la séduction ; le couple infernal était prêt à célébrer ses noces.

Je suis monté *dans* la lumière *comme sur la voiture de la*
La vérité m'a conduit et m'a porté. [*vérité*,
Elle m'a fait passer les précipices et les crevasses,
Et m'a sauvé des rochers et des ravins.
Elle me devint un port de salut
Et me plaça sur les bras de la vie immortelle.

Elle marcha à mes côtés *et me coucha*
Et ne me laissa pas errer, parcequ'elle est la vérité.
Je n'encourus pas de péril, parce qu'elle marchait à mes côtés,
Je n'errai aucunement parce que je lui obéissais.
Car l'erreur fuyait loin d'elle et *ne la rencontrait pas.*
Or la vérité marcha dans la voie droite.
Et tout ce que je ne connaissais pas, elle me le montra,
Tous les poisons de l'erreur et les supplices *de la mort*,
Qui passent pour ce qu'il y a de plus affreux,
Elle me montra le plus corrompu de la corruption.
J'ai vu, *comment* se parait la fiancée corrompue
Et le *fiancé* corrupteur et corrompu.
Et j'ai demandé à la vérité : « Qui sont ceux-ci ? »
Et elle me dit : « C'est le séducteur et la séduction.
Ils ressemblent à l'amant et à sa fiancée,
Mais ils induisent le monde en erreur et le corrompent.

Ils invitent beaucoup de gens *à la noce*
Et leur donnent à boire leur vin enivrant,
En sorte qu'ils vomissent leur sagesse et leur conscience
Ils leur font perdre la raison, puis les abandonnent.
Or ceux-ci courent ici et là, enragés et nuisibles, [pas. »
Car ils n'ont pas de cœur, et ils n'en cherchent même

J'étais averti, aussi ne tombé-je pas entre les mains du [séducteur ;
Et je me réjouis pour mon âme, parce que la vérité [était venue avec moi.

(XXXVIII, 1-15)

Parfois le ravissement de l'âme du poète atteint à un tel diapason, qu'il s'identifie complètement avec le Christ. Ce qu'il raconte de lui à la première personne, ce sont les expériences du rédempteur ; et c'est sa descente aux Enfers, qu'il décrit avec prédilection.

Prenons comme exemple l'ode XLII.

Le Christ jette un regard sur la vie terrestre : Beaucoup m'ont connu selon la chair, mais cela ne leur a servi de rien. Car la seule chose qui importe c'est qu'on reconnaisse en moi le rédempteur, et qu'on m'aime comme tel. Le Christ en vient ensuite à décrire l'union du ressuscité et des croyants sous l'image mystique de la chambre nuptiale, une image assez fréquente dans les odes. Nous savons que les mystères antiques connaissaient un sacrement de la demeure nuptiale, pour célébrer l'union de Dieu et de l'homme dans l'amour divin. Le poète dit ensuite la mort du Christ : il semblait perdu ; mais ce n'était qu'une apparence. Quand l'Enfer le vit, il défaillit. Le Dragon engloutit le Christ, mais il ne peut le garder, car il est en lui comme fiel et vinaigre. La mort se précipite alors dans l'abîme infernal, tandis que le Christ délivre les prisonniers pour en faire le peuple libre de ses fidèles. Il les marque du sceau de son nom, afin qu'ils soient à jamais affranchis des liens de la mort. Sceller

de son nom était aussi un acte sacré, qui figurait dans les mystères gnostiques.

Voici cette ode :

J'ai été sans utilité pour ceux *qui me connaissaient*
Et j'ai été caché à ceux qui ne m'ont pas saisi.
Mais je suis auprès de ceux qui m'aiment.
Ils sont morts, tous mes persécuteurs,
Mais ils me cherchent, ceux qui espèrent en moi.
Car je suis vivant, *et* je suis ressuscité,
Et je suis avec eux et je parle par leur bouche.
Or ils ont méprisé ceux qui les persécutaient,
Car j'ai jeté sur eux le joug de mon amour.

Comme le bras du fiancé sur sa fiancée,
Ainsi est mon joug sur ceux qui me connaissent.
Comme la tente de fiançailles qui est étendue chez le fiancé,
Ainsi est mon amour sur ceux qui croient en moi.

Je n'ai pas été réprouvé, quand même j'ai semblé l'être ;
Je n'ai pas péri, bien qu'il m'aient condamné.
L'enfer m'a vu et a été vaincu,
La mort m'a *vomi* et beaucoup avec moi.

J'ai été pour *lui* (le malin, la mort) fiel et vinaigre ;
Il est descendu avec elle, autant qu'il y avait en lui
Les pieds et la tête *se détendirent* [(l'enfer) de profondeur.
Parcequ'*il* n'a pas pu supporter mon visage.

J'ai tenu une assemblée de vivants parmi ses morts
Et je leur ai parlé avec des lèvres vivantes,
En sorte que ma parole ne fût pas vaine,
Ils ont couru vers moi ceux qui étaient morts, ils ont [crié et dit :

Aie pitié de nous, Fils de Dieu !
Et agis avec nous selon ta grâce !

Fais-nous sortir des liens des ténèbres,
Et ouvre-nous la porte, pour que par elle nous sor-
[tions vers toi.
Car nous voyons que la mort ne s'est pas approchée de toi.
Soyons sauvés, nous aussi avec toi, parce que tu es
[notre Sauveur.

Pour moi, j'entendis leur voix
Et je pris à cœur leur foi,
Et je traçai mon nom sur leur tête,
C'est pourquoi ils sont libres et m'appartiennent.

L'ode XXVIII raconte aussi les expériences du Christ, c'est la seule qui renferme des échos directs de passages du Nouveau Testament. On y rencontre une allusion à l'évangile de Luc (I, 41) : « Et dès qu'Elisabeth eut entendu la salutation de Marie, l'enfant qu'elle portait tressaillit », et à l'épître aux Romains (VIII, 35) : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Sera-ce la tribulation ? ou l'angoisse ? ou la persécution ? ou la faim ? ou le dénûment ? ou les périls ? ou le glaive ? » Mais ce n'est pas au Jésus historique que l'auteur s'intéresse, c'est au Christ transcendant, la première des créatures de Dieu, préparée « avant que n'arrivât la perdition ». Avant que Satan « le séducteur » n'existât, le Christ était déjà caché sous les ailes protectrices de Dieu, une image courante dans la poésie de l'Ancien Testament. L'immortalité, conçue comme un être féminin, peut-être même comme l'épouse de Dieu, a embrassé le Christ et par son baiser lui a conféré la vie éternelle. Mais lorsque le Christ apparut sur la terre et qu'il eut été entouré par Satan, son persécuteur et par sa meute, comme autant de chiens enragés, l'étonnement remplit tous ceux qui le virent. Car il était invulnérable aux attaques de la mort et tint l'eau dans sa main droite. Cette eau, c'était l'eau de la vie, qu'il apportait du ciel sur la terre pour conférer la vie éternelle aux créatures perdues et damnées ; il avait à veiller sur cette eau précieuse, afin qu'elle parvînt bien aux hommes

auxquels elle était destinée. C'est en vain que ses ennemis tentent de le mettre à mort ; ils n'y réussissent pas, car le Christ est plus ancien que le Satan, qui a vu le jour après Lui. Le Christ, la rédemption et la vie éternelle, tel est le plan de Dieu et non pas le Satan, la mort et la perdition.

... La pensée du Très-Haut ne peut être prévenue,
Et son cœur est plus grand que toute sagesse.

Citons pour finir une ode dans laquelle l'imagination du poète se donne libre carrière, et qui, bien comprise, attire par son étrange beauté. Une croyance très répandue voulait que le pays des bienheureux fût entouré d'une mer immense; seuls des héros des premiers jours et de rares favorisés du sort réussissent parfois à la traverser. Car ces eaux sont les eaux de la mort, et leur contact est mortel. Après la mort l'âme doit franchir ces eaux pour gagner l'au-delà; l'idée courante était qu'un bateau ou un pont rendait le passage possible. Dans l'ode XXXIX le poète a mis en œuvre ce motif. Il décrit les eaux de la mort comme les redoutables armées de Dieu, qui suppriment violemment quiconque les brave. Les croyants seuls parviennent sûrement sur l'autre rive, car ils suivent le Seigneur qui, le premier, a franchi ces eaux. Jadis il a marché sur la mer, mais ses traces ne sont point disparues, elles subsistent aujourd'hui encore comme de solides pilotis en formant un pont merveilleux. Cela rappelle la légende de saint Hyacinthe de Cracovie, qui ayant traversé un fleuve y laissa l'empreinte de ses pas, si bien que par un temps calme on peut encore la distinguer. Le croyant fidèle du Christ n'a qu'à suivre ces traces pour passer les eaux de la mort; le nom du Christ lui sert de talisman : qui ne le possède pas se noie infailliblement. On comprend mieux encore l'intérêt que le poète attache à ces idées, quand on se rappelle que, dans son voyage après la mort, l'âme n'arrive au ciel qu'après avoir couru plus d'un danger. Des dragons sont postés le long de la route et ne la laissent échapper que contraints par la vertu magique du nom du Christ.

De puissants cours d'eau *sont l'armée* du Seigneur,
Ils écrasent tête baissée ceux qui le méprisent,
Embrouillent leurs démarches et détruisent leurs passages,
Abîment leurs corps et perdent leurs âmes. [l'éclair;
Car ils (les torrents) sont plus rapides et plus agiles que
Mais ceux qui les traversent par la foi ne sont pas ébranlés;
Ceux qui y marchent sans tache ne seront pas troublés,
Car sur les eaux se trouve l'empreinte du Seigneur,
Et *l'empreinte* sert de route à ceux
Qui traversent au nom du Seigneur.

Revêtez donc le nom du Très-Haut et connaissez-le,
Et vous traverserez sans péril,
Car les torrents vous seront soumis.
Le Seigneur y a fait un pont par sa parole.
Il a marché et il les a traversés à pied.
Ses traces sont fermes *et ineffaçables* sur l'eau
Elles sont comme du bois qui est solidement fixé.

Et d'ici et de là s'élèvent les vagues;
Mais les traces de Notre-Seigneur Christ sont fermes,
Et elles ne sont pas effacées ni détruites.
Le chemin a été frayé pour ceux qui passent après lui;
Pour ceux qui parfont le chemin de sa foi
Et adorent son nom. — Alléluia !

* * *

L'Eglise a condamné les Odes de Salomon parce qu'elles froissaient son sentiment et qu'elles étaient en désaccord avec les idées chrétiennes de la masse. Cet exclusivisme se comprend si l'on tient compte des circonstances : la gnose, en effet, risquait de compromettre le christianisme tel qu'il résultait de l'histoire pour le dissoudre en une mythologie syncrétiste. Notre attitude à nous ne sera pas celle de l'Eglise antique. Car l'homme moderne est tout particulièrement préparé à comprendre la variété presque déconcertante de cette poésie orientale et à subir le charme de son étrange beauté.

HUGO GRESSMANN.

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

II. — LA THÉORIE DE M. HARALD HÖFFDING (1)

Nous avons résumé, dans la première partie de ce travail, les conclusions auxquelles l'étude psychologique de la religion conduit M. Höffding. Mais la philosophie de la religion doit, après avoir analysé et défini le fait religieux, porter un jugement sur la valeur de cette manifestation de la vie de l'esprit. Quelles sont à ce sujet les opinions de M. Höffding?

II

DISCUSSION PHILOSOPHIQUE DU FAIT RELIGIEUX

L'essence de la religion. — Dans un article de la *Revue Bleue* (2) consacré à la philosophie de la religion, M. Boutroux montre en termes excellents à quelle condition une semblable appréciation devient possible. Si l'on veut juger de la religion, il ne suffit pas de constater ce qu'elle est et ce qu'elle a été, car il peut arriver qu'elle subsiste sous une forme différente de celles qu'elle a présentées jusqu'ici. Il faudrait en avoir déterminé l'essence ou, ce qui revient au même, l'*idée*, « l'idée platonicienne en quelque sorte, la notion de ce que peut et doit être la religion pour exister le plus véritablement, le plus hautement possible ».

Si nous avons bien compris M. Höffding, telle est en effet la

(1) Voir *Revue de théologie et de philosophie*, nouvelle série, N° 2, p. 144, sq.

(2) *L'essence de la religion*. Revue bleue, 25 mai 1912.

portée que possède à ses yeux l'« axiome de la conservation de la valeur ». En mettant au jour la loi qui préside à la formation des croyances religieuses, l'analyse psychologique nous permet tout à la fois d'expliquer la religion en tant que fait, et de la définir en tant qu'idéal. Le besoin qui pousse l'homme à chercher des garanties contre la destruction des valeurs ne s'épuise ni ne se satisfait pleinement dans aucune de ses manifestations historiques. Chaque religion cherche à réaliser de son mieux le programme commun : *assurer à la vie la plus grande valeur possible* et préciser à sa manière ce qu'une formule de ce genre laisse forcément dans l'indétermination : quelles sont les valeurs les plus hautes et comment sont-elles assurées ?

L'« axiome religieux » a la portée d'une idée directrice, il est comme le moule où se façonne toute croyance religieuse et qui lui donne sa forme spécifique. Mais, en son abstraite généralité, il n'est pas, il ne saurait être une religion. C'est ainsi qu'en définissant l'essence de la science, on aboutirait également à une formule abstraite : la science a pour origine tels besoins permanents de la nature humaine et elle poursuit tel idéal. Mais aucune science ne serait constituée du fait de cette définition toute générale. Pourtant nous gagnerons quelque chose à nous y appliquer, car nous verrons mieux alors ce qui est un procédé scientifique et ce qui ne l'est pas. Nous serons en possession d'un critère qui nous permettra de juger dans quelle mesure une théorie satisfait les exigences de l'esprit scientifique. Il en va de même dans le domaine religieux. Le postulat (1) de la valeur que M. Höffding retrouve au fond de toutes les croyances lui permettra d'apprécier au moyen d'un critère tiré de la religion même la valeur respective des formes historiques qu'elle a revêtues.

Mieux une religion satisfera aux exigences du postulat, plus elle aura de perfection. La religion parfaite serait celle qui ferait voir que rien, dans le cours des choses, n'est purement un obstacle, que tous les obstacles ne sont en définitive que des moyens pour la réalisation de valeurs nouvelles (2).

(1) Le terme « postulat » nous paraît préférable, en la matière, au terme « axiome », l'idée d'axiome impliquant celle d'évidence rationnelle à laquelle l'esprit ne saurait se refuser.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 206.

Aucune religion n'est la religion parfaite et absolue. — L'expérience nous montre qu'aucune religion particulière ne réalise pleinement ce programme, et la chose n'a pas de quoi nous surprendre, si nous songeons que la religion, comme l'art et comme la science, est une manifestation de la vie. « Les formes historiques de la vie n'expriment jamais complètement leur idée ou essence particulière. » (1)

Reprenons à ce propos l'exemple déjà cité des religions du type mystique ou spéculatif et du type historique. Ni les unes ni les autres ne répondent entièrement aux exigences du postulat religieux. Nous avons constaté que les premières, pour mieux exalter la vie éternelle et divine qui seule a du prix, dépouillent l'existence temporelle de toute valeur, de sorte qu'il en résulte cette étrangeté que pour nous élever à la vie vraie, il nous faut nous accommoder d'une forme d'existence qui en est la négation. Le bien suprême s'acquiert au prix de son contraire et se trouve de ce fait même diminué. Quant aux religions historiques, elles s'approchent davantage du but, mais ne l'atteignent pas non plus. Sans doute, elles donnent un sens à la vie terrestre; elles en font l'acheminement vers le salut à venir. Mais cette conception a le défaut de n'accorder du prix qu'aux seules formes de la vie actuelle dont on admet qu'elles préparent à l'existence future, et ce qui subsiste de la vie ainsi rétrécie ne vaut pas par soi-même, n'ayant que la valeur d'un moyen, voire d'un moyen peu efficace, puisque ce n'est pas l'effort des hommes, mais la puissance de Dieu qui opèrera le salut. On voit que, dans leur façon d'apprécier l'existence terrestre, les religions du type historique sont moins éloignées qu'il ne le semblait au premier abord des religions spéculatives. Elles se heurtent en somme à des difficultés semblables (2) et certaines de leurs doctrines sont particulièrement malaisées à

(1) *Op. cit.*, p. 223.

(2) On ne sort de ces difficultés qu'en considérant chaque période de la vie à la fois comme un moyen de préparer l'avenir et comme un but en soi. « Alors, dit M. Höffding, il sera enfin possible, au milieu du temps, de vivre dans l'éternité, sans sombrer cependant dans la contemplation mystique... Nous pourrons alors contempler l'indéfinité et même l'infinité du temps sans être étourdis et nous n'aurons plus l'impression d'une agitation sans but. » *Op. cit.*, p. 53.

concilier avec le postulat religieux. Telle est la doctrine des peines éternelles qui affirme la perpétuité de la révolte et de la souffrance et la doctrine de la création. Le monde créé n'est-il pas inférieur au créateur, n'est-il pas dépendant et limité et capable de chute, ce que son auteur n'est pas ? L'hypothèse de la création indique une diminution de la valeur et c'est vainement que des théologiens comme saint Augustin ont cherché à écarter le scandale. L'effort même qu'ils ont tenté n'aboutit qu'à nous montrer une fois de plus que la conscience religieuse est dominée par la préoccupation des valeurs et qu'elle attribue à Dieu la fonction de les sauvegarder. (1)

De tout cela, M. Höffding conclut que les deux types de religion, le type historique et le type spéculatif ou mystique, « en dépit de leurs efforts incontestables pour rester attachés à la conservation de la valeur, sont impliqués dans des difficultés qu'ils ne sont pas capables de surmonter, difficultés au milieu desquelles ils se révèlent des expressions imparfaites de l'idéal religieux qu'ils reconnaissent » (2). Entre ces deux formes opposées, il en est d'intermédiaires, mais aucune ne contient la solution de cette sorte d'antinomie où la pensée religieuse se trouve engagée par le fait qu'elle cherche à mettre la réalité au service de la valeur. Aucune religion ne résoud le problème capital de la théodicée. Aucune n'est donc la religion absolue, parfaite, définitive.

Il est intéressant de constater que M. Höffding arrive à cette conclusion non pas en appliquant aux religions un criterium purement philosophique, mais en les éclairant pour ainsi dire du dedans, en les jugeant à la lumière d'un principe qu'elles ne peuvent récuser, puisqu'elles en sont autant d'expressions diverses.

D'autres considérations. d'ailleurs, tendent à la même fin. La religion absolue serait celle qui établirait un système définitif de valeurs absolument immuables. Or il n'existe pas, dans le champ de l'expérience humaine, de valeurs absolument immuables ; les valeurs que nous observons se transforment lentement. Cela résulte d'une loi psychologique bien établie, la « loi de relation »,

(1) Cf. *Op. cit.*, 211 sq. et p. 245.

(2) *Op. cit.*, p. 222 ; cf. la première partie de cette étude, plus haut, p. 160-161.

d'après laquelle la qualité et l'intensité de tout sentiment sont conditionnées par les états précédents et simultanés auxquels il s'oppose et *varient* avec ces mêmes états (1). Un don de mille francs n'a pas la même valeur, s'il échoit à un pauvre diable ou à un millionnaire, et l'on jouit tout autrement du repos, s'il fait suite à un travail fatigant. Enfin, c'est un phénomène bien connu qu'une sensation ou un sentiment s'affaiblissent, en se continuant identiques, de sorte qu'une valeur immuablement sentie la même risquerait de ne plus être sentie du tout et cesserait par conséquent d'être une valeur. Ainsi l'analyse psychologique nous révèle que le monde des valeurs est dominé par une loi de changement qui tient à la nature même de notre organisation psychique.

Mais alors, que nous vient-on parler de « conservation des valeurs » ? Leur mutabilité ne détruit-elle pas l'axiome qui affirme leur persistance ? Il n'en est rien cependant. Et l'on s'en convaincra facilement, si l'on songe que l'important n'est pas que telles ou telles valeurs se conservent toujours identiques, mais que, si elles viennent à se transformer, il en subsiste le plus précieux et qu'enfin ce « réarrangement des valeurs » n'en soit pas un appauvrissement. Il faut, en d'autres termes, que la vie spirituelle se continue et ne périclite pas. Mais il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle se fige en des formes à jamais arrêtées. Loin de contredire l'axiome de la conservation des valeurs, les transformations qu'elles subissent le confirment : ce qui, à l'origine, se présentait comme la valeur unique, absolue, devient dans la suite un élément d'un tout plus vaste (2). Signe de richesse, non d'indigence. De nouvelles valeurs surgissent qui s'agrègent aux anciennes et qui les modifient du plus ou du moins. « Dans notre estimation des valeurs, nous sommes forcés de nous arrêter à des valeurs qui sont, pour nous, les plus hautes et qui, par conséquent, doivent servir de fondement à toutes celles que nous pouvons découvrir. » Mais quant à leur conférer un caractère d'absoluité, c'est à quoi nous devons renoncer. Et cela d'autant plus que « si notre foi est assez forte pour nous pousser à étendre la portée de notre concept de valeur au delà des limites de l'existence humaine, nous

(1) Cf. *Psychologie im Umrissen*, VI B.
(2) *Op. cit.*, p. 257.

devons nous familiariser avec l'idée que *nos* valeurs suprêmes peuvent n'être que des éléments d'un ordre de choses encore plus compréhensif, d'un royaume de valeurs dont nous ne concevons ni le but, ni les lois fondamentales » (1).

Nous en venons ainsi à constater que, dans le domaine des valeurs, nos concepts sont aussi peu propres à fixer définitivement leur objet que les catégories de la pensée le sont à saisir intégralement le réel, en le ramenant à un nombre fini de propriétés et de relations définissables.

Or c'est là un résultat que les religions « positives », c'est-à-dire celles qui ont pris corps dans un système déterminé de croyances et de rites, paraissent peu disposées à reconnaître.

Quelle est, en effet, leur attitude? Elles font choix de certaines valeurs qu'elles déclarent être les valeurs suprêmes, et en cela elles remplissent leur mission, mais elles se font une idée fausse des conditions d'une pareille affirmation ; elles la poussent à l'absolu par le fait qu'elles n'admettent plus aucune transformation possible des valeurs élues. Elles les prennent avec la forme particulière que leur a donnée une certaine époque et les déclarent immuables malgré le démenti de l'histoire. Le passé, sans doute, ne se perd jamais entièrement, mais il est absorbé en une synthèse où entrent des valeurs nouvelles qui réagissent sur les anciennes et qui les transforment. Ainsi les chrétiens d'aujourd'hui se font, de la vie, une conception différente, quoi qu'ils en aient, de celle des premiers chrétiens. Le retour à l'Evangile primitif est une illusion pieuse, de même que la conservation de l'Evangile « intégral ». Le catholicisme et les divers mouvements protestants ont choisi dans le riche trésor évangélique ce qu'ils pouvaient utiliser et ont laissé le reste (2). Mais « ils ont tous également jeté le voile du silence sur ce processus de choix et d'élimination » (3). C'est que les religions positives ont une tendance à s'immobiliser en une feinte absoluité. La pensée du changement leur cause une sorte

(1) *Op. cit.*, p. 237.

(2) Le protestantisme a pris une attitude nouvelle et accueillante à l'égard des valeurs qui constituent la civilisation ; conséquemment il laisse tomber du christianisme primitif tout ce qui ne se concilie pas avec cette attitude. *Op. cit.*, p. 341.

(3) *Op. cit.*, p. 344.

de terreur ; elles affectent d'ignorer ce côté très important de la réalité (1) et elles admettent dogmatiquement que toutes les expériences essentielles ont déjà été faites (2). En un mot, elles ont conçu une idée trop étroite de la valeur. Mais elles risquent par là de compromettre ce qu'elles se proposent de sauvegarder. Si les valeurs ne subsistent qu'en se transformant sous l'influence d'expériences nouvelles, une religion qui méconnaît cette possibilité d'évolution et d'enrichissement spirituels serait en cela même irréligieuse (3).

On voit comment la loi fondamentale à laquelle M. Höffding nous montre qu'obéit la conscience religieuse, peut nous servir de critère pour juger les religions particulières et discerner en quoi et dans quelle mesure elles sont vraiment religieuses. Mais si nous voulons déterminer aussi complètement que possible la signification du fait religieux, cette discussion ne suffit pas. Nous devons nous demander quelle est la valeur morale et intellectuelle de la religion considérée non pas dans telle ou telle de ses manifestations particulières, mais en ce qu'elle a d'essentiel.

La religion jugée du point de vue de la morale et de la raison. Justification de cette procédure. — Une question préjudicielle avant d'entrer en matière. De quel droit appeler la religion à se justifier devant la conscience morale et la raison ? N'est-il pas des systèmes religieux — toutes les religions d'autorité — qui condamnent cette méthode, en contestant l'existence d'une conscience morale et d'une raison autonomes ?

A cette objection M. Höffding a déjà répondu par son analyse du fait religieux. (4) Historiquement on ne peut pas dire que la morale procède de la religion, car la religion — pour autant

(1) *Op. cit.*, p. 239.

2) *Op. cit.*, p. 97.

(3) *Op. cit.*, p. 239 : « La confusion qui consiste à égaler les valeurs particulières déterminées à des valeurs éternelles est irréligieuse... » On raisonne alors comme suit : « Si les formes ou les sortes de valeurs que je connais ne subsistent pas, alors la conservation de la valeur n'est rien pour moi, ou plutôt je n'admets pas que ce qui subsiste soit une valeur ou ait de la valeur. » Cette forme égoïste de religiosité, ajoute M. Höffding, n'est rien moins que rare.

(4) Cf. plus haut, p. 158-159.

qu'elle a un caractère moral — ne fait qu'établir un lien entre la puissance ou les puissances surhumaines dont l'homme croit dépendre et les valeurs morales qu'il a expérimentées, les idéals qu'il a conçus. Si l'on convient d'appeler conscience morale le sentiment que nous avons acquis de ces valeurs et de ces idéals, il sera juste de dire que la conscience morale est indépendante de la conscience religieuse. Reprenons, pour plus de clarté, un exemple déjà cité. Si la justice est une chose bonne, ce n'est pas pour la raison qu'elle nous est commandée, c'est parce qu'elle est une forme plus satisfaisante, plus féconde et plus belle de la vie de l'esprit. Dès lors il faut qu'elle soit ; et c'est ici qu'intervient la religion, non pour créer en nous la notion même de justice et d'obligation, mais pour garantir cet idéal, pour l'assurer contre ce qu'on pourrait appeler le risque métaphysique et en rehausser par là même le prestige et l'efficace.

Qu'en est-il d'autre part de la raison ? Faut-il la reconnaître autonome elle aussi ? La chose n'est guère douteuse, si nous admettons l'analyse psychologique de M. Höffding. Notre auteur a montré que les croyances religieuses ne répondent pas à un besoin logique, mais qu'elles ont une origine essentiellement affective. Elles ne sont ni des vérités de fait ni des vérités de raison. Cela même revient à constater l'existence d'une pensée qui a ses lois propres et qui juge du vrai et du faux suivant des critères étrangers à la religion.

Dès lors il semble que deux attitudes seulement soient possibles : ou l'on s'abstiendra de confronter la religion avec la conscience morale et la raison — et ce sera le système des cloisons étanches auquel nous ne manquerons pas d'être condamnés d'une façon ou d'une autre, si nous acceptons en religion le principe d'autorité — ou bien au contraire on les rapprochera et on discutera de la possibilité d'établir entre elles un concert qui satisfasse l'aspiration de notre être à l'unité intérieure. (1)

Il est bien évident que cette dernière attitude est la seule philosophique, car l'esprit philosophique n'est pas autre chose que l'aspiration à l'unité intérieure traduite en pensée et devenue consciente. Mais on comprend aussi qu'il serait vain de vouloir *démontrer* à qui n'en sentirait pas le prix la légitimité et la nécessité d'un semblable effort. Le système des cloisons

(1) Cf. *Op. cit.*, p. 87.

étanches est possible en soi ; il ne choque que les esprits épris d'unité. Force nous est donc de constater que nous sommes en présence de deux attitudes irréductibles constituant l'une et l'autre un point de départ et résultant d'une démarche primordiale de la pensée et de la volonté qui échappe aux prises du raisonnement.

On voit dans quel sens la méthode de M. Höffding se trouve justifiée. Une philosophie de la religion faillirait à sa tâche, qui n'entreprendrait pas d'examiner la religion dans ses rapports avec les postulats de la conscience morale et les lois de la raison : y a-t-il accord ou désaccord ? une synthèse est-elle possible et à quelles conditions ?

La religion jugée du point de vue de la morale. — Commençons par définir ce point de vue. Qu'est-ce que la morale ? M. Höffding la définit un ensemble de règles qui se rapportent à la création des valeurs et à leur conservation, en tant que celle-ci peut être assurée par l'activité humaine. Le problème central de la morale est de déterminer comment l'individu peut être tout à la fois une fin et un moyen, comment il peut développer sa propre personnalité de telle sorte que par cette activité même il aide les autres à développer la leur. (1) La morale fait appel à l'action, tandis que l'attitude religieuse est avant tout réceptive. Entre la religion et la morale il y a donc possibilité de conflit.

La religion concentre les pensées sur l'au delà, sur ce qui ne dépend pas de nous et de ce fait elle exige l'emploi de forces affectives qu'elle détourne du travail de découverte et de production des valeurs (2). Il y a des religions qui rendent l'homme passif, en lui inspirant par exemple un sentiment du péché qui l'obsède et qui le paralyse. Ces formes-là de religiosité sont en désaccord irrémédiable avec la morale. Il en sera de même de celles qui mettent l'obéissance au-dessus de l'amour. L'exigence d'une soumission inconditionnelle à une puissance infinie est un trait oriental qui se retrouve dans la plupart des grandes religions ; seuls « les libres Hellènes restent debout même pendant la prière » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 332.
(2) *Op. cit.*, p. 223.
(3) *Op. cit.*, p. 332.

Ce n'est pas tout. On a fait remarquer bien souvent, et non sans raison, que l'idée religieuse d'une récompense et d'un châtiment à venir peut entretenir chez le croyant un utilitarisme égoïste (1) qui l'empêche de s'élever moralement. Et à cette constatation s'en ajoute une autre, c'est que la croyance, sur laquelle forcément la religion insiste, est souvent un obstacle à l'amour. L'histoire et la vie quotidienne nous en fournissent des preuves abondantes : l'amour unit, mais la foi, en divisant les esprits, sépare, et parfois elle sépare ceux-là même qui paraissaient destinés à s'entendre.

Est-ce à dire que la morale ait intérêt à répudier toute collaboration de la religion ? Elle y court certains dangers, cela est trop clair, mais l'appui qu'elle en reçoit peut être inestimable. Le fait, par exemple, que l'amour du prochain est devenu un élément essentiel de la morale d'une grande religion populaire a eu et possède encore une importance énorme.

Tout compte fait, et si nous considérons la morale et la religion dans leurs tendances essentielles, indépendamment de telles ou telles contingences historiques qui ont transformé en antagonisme leur dualité, elles apparaissent comme étant solidaires l'une de l'autre. D'une part, en effet, on peut dire qu'il y a une religion cachée dans toute morale, car « la tâche qui consiste à découvrir et à produire des valeurs implique elle-même une croyance à la conservation de la valeur ». (2) D'autre part la foi religieuse a une vertu morale, parce qu'en donnant au croyant l'assurance que les valeurs ne périront pas, elle crée comme une valeur nouvelle qui les embrasse toutes, parce qu'elle fournit de puissants motifs d'action et qu'elle possède le pouvoir d'élargir notre horizon et d'élever nos idées. (3)

La religion jugée du point de vue de la raison. — Il nous reste à discuter philosophiquement la question de la vérité des idées religieuses, car la croyance en la conservation de la valeur ne peut s'affirmer sans se concrétiser tout à la fois et s'intel-

(1) *Op. cit.*, p. 311. On trouve chez certaines gens un attachement au monde, mais « à l'autre monde », qui n'est qu'une forme de l'égoïsme.

(2) *Op. cit.*, p. 253.

(3) *Op. cit.*, p. 320.

lectualiser, sans appeler à son secours des images et des idées. La raison qui se donne pour tâche de coordonner les éléments de notre vie intérieure et d'harmoniser nos conceptions, peut-elle accorder aux symboles religieux valeur de connaissance?

Nous avons vu que la pensée religieuse fait un constant emploi de l'analogie. (1) Quelle est, au point de vue de la connaissance, la portée de ce procédé ?

Constatons tout d'abord que la pensée religieuse n'est pas seule à l'employer. Il y a un symbolisme scientifique qui cherche à éclairer les relations entre les faits par des relations entre des concepts. Les théories atomistiques nous en fournissent un bel exemple. Mais ici nous pouvons éprouver au moyen d'expériences précises la valeur de l'analogie. Cela n'est plus possible dans le domaine métaphysique. « Le symbolisme métaphysique, écrit M. Höffding, cherche à jeter de la lumière sur la totalité du réel ou sur son essence au moyen d'images empruntées à un simple fait, à un simple aspect du réel apparus dans notre expérience. » (2) Comment vérifier en ce cas la valeur de l'analogie ? Quant au symbolisme religieux, il ne diffère du symbolisme métaphysique que parce que ses images sont plus concrètes et teintées d'émotion. Libre à vous de spéculer, si vous n'êtes pas d'humeur exigeante, mais quiconque y regarde de plus près en viendra à la conviction que « toutes les idées religieuses sont de caractère poétique » (3).

Cela est particulièrement frappant, si l'on examine le concept de *personnalité divine* dont nul n'ignore le rôle dans les religions supérieures. Dès que nous cherchons à y voir autre chose qu'une image poétique, d'insurmontables difficultés surgissent. Appliquée à Dieu, l'idée de personnalité perd les caractères qui, dans notre expérience, servent précisément à la définir. Elle n'est plus l'idée d'un être qui ne prend conscience de lui-même qu'en se distinguant de ce qui n'est pas lui, d'un être qui lutte pour réaliser sa fin et dont le pouvoir n'égale pas à tout coup le vouloir. L'analogie sur laquelle on croit ici pouvoir faire fond se révèle trompeuse : « notre idée d'un moi fini, simple terme de l'ordre général du monde, ne peut exprimer le principe infini

(1) Cf. plus haut, p. 164.
(2) *Op. cit.*, p. 72.
(3) *Op. cit.*, p. 252.

dont l'existence se traduit par le fait même qu'il y a un ordre cosmique » (1).

Et voici, sur le symbolisme religieux, la conclusion de M. Höffding : les images riches et variées qui le constituent n'expriment toutes qu'une seule et même pensée, celle que formule en termes abstraits le postulat de la conservation de la valeur. Le reste est vêtement poétique et « quand on prétend que certains symboles sont plus vrais que d'autres, cela ne peut vouloir dire logiquement qu'une chose, savoir qu'ils ont plus de valeur pour nous, parce qu'ils reposent sur des analogies plus à notre portée ». (2)

Dès lors, pour M. Höffding, toute la discussion se ramène à l'examen du principe fondamental de tout système religieux : le postulat de la conservation de la valeur. Peut-on lui reconnaître un fondement objectif ?

Remarquons d'emblée que ce postulat dépasse invinciblement les données de l'expérience. La valeur étant chose sentie, suppose des êtres capables de sentir ; l'existence de la valeur est liée à l'existence de la vie psychique. Affirmer que la valeur doit se perpétuer, c'est affirmer la persistance de la vie consciente dans l'univers. Or c'est bien là, évidemment, soutenir ce qu'aucune expérience ne saurait établir (3), puisqu'il s'agit ici de l'avenir que l'expérience n'atteint pas. Faisons un pas de plus et constatons que le postulat de la conservation de la valeur, si on le tient pour fondé, implique l'affirmation d'un rapport entre l'esprit et le réel qui est une détermination métaphysique.

L'homme religieux, sans doute, ne s'intéresse pas à la constitution du réel en tant que telle, il lui suffit de penser qu'elle offre des conditions favorables au développement ultérieur de la vie de l'esprit (4). Pratiquement il pourra s'en tenir là, mais, s'il réfléchit, la logique de sa croyance l'entraînera plus loin. Si la vie psychique ne peut pas disparaître, si le réel est astreint à lui fournir toujours l'aliment dont elle a besoin, c'est donc qu'il y a une relation déterminée entre l'univers considéré dans son ensemble et le monde de l'esprit. L'essence des choses est

(1) *Op. cit.*, p. 80.
(2) *Op. cit.*, p. 198.
(3) Cf. *Op. cit.*, p. 242.
(4) *Op. cit.*, p. 249.

définie de telle façon que la vie psychique y trouve une source de perpétuel renouvellement. Voilà, si je ne me trompe, de la métaphysique, dût-on, ainsi que le fait M. Höffding, déclarer impossible toute tentative de définir la nature du lien qui unit les deux termes en question (1).

Est-il possible de préciser encore le problème ? M. Höffding nous en fournit le moyen.

Qu'est-ce que le « réel » que tout à l'heure nous opposions à la vie psychique ? A ne considérer que les apparences et abstraction faite de ce qui fait l'essence inaccessible des choses, le réel paraît déborder la vie psychique dont toutes les manifestations observables semblent liées à des conditions extérieures. Mais, dira-t-on, comment parler d'un objet aussi mal défini que « le réel » ou « la réalité », le tout, l'univers ? Un pareil concept est-il autre chose qu'une abstraction vide ? — On le dirait au premier abord. Il est cependant possible de donner à ce concept un sens parfaitement déterminé. Sans doute, la réalité, conçue comme la totalité absolue de ce qui est, échappe à notre étreinte; nous n'en avons aucune intuition; nous n'observons que des touts limités. Mais il arrive invariablement que ces touts sont en relation avec d'autres touts; car nous ne saisissons pas d'objets isolés : « une chose ou un être ne peut être connu que par ses qualités et ses qualités représentent les différentes manières dont cette chose ou cet être est en relation avec les autres » (2).

De cette constatation il résulte que nous possédons sur le réel une donnée tout à fait générale qui nous permet de le définir à un certain point de vue. Il nous apparaît comme une *multiplicité indéfinie dont les termes sont liés.* S'ils étaient sans lien, les éléments du réel n'existeraient pas pour nous ; ils seraient insaisissables. L'unité est donc sous-jacente à cette multiplicité, mais elle n'est pas donnée pour elle-même et en elle-même — comme le pense un certain monisme dogmatique — elle ne s'impose à nous que comme un principe de liaison. (3)

(1) *Op. cit.*, p. 348. Nous soulignons le caractère métaphysique du postulat religieux plus que M. Höffding ne l'a fait — ceci pour la clarté de l'exposé.

(2) *Op. cit.*, p. 65; cf. p. 32 : les qualités d'une chose, ce sont « ses possibilités d'action et de passion ».

(3) M. Höffding appellerait son point de vue, s'il fallait lui donner un nom, *monisme critique. Op. cit.*, p. 83.

Tout l'effort de la pensée, l'effort scientifique aussi bien que l'effort philosophique présuppose l'existence de ce principe d'unité qui rend possible l'interdépendance des objets de notre connaissance et qui, de ce fait, les rend connaissables et réels pour nous (1).

Dès lors nous voyons se préciser le problème religieux. Du moment que le monde des valeurs, c'est-à-dire le monde de l'esprit, est une partie intégrante du réel, il participe de cette sorte d'enchaînement grâce auquel les parties constitutives de l'univers connaissable sont liées les unes aux autres et forment un tout ordonné (2). Et alors, si les valeurs se perpétuent nécessairement, comme le demande la conscience religieuse, cela ne peut provenir que d'une chose : la persistance des valeurs doit avoir pour fondement l'ordre universel lui-même. La garantie de leur continuité ne saurait résider ailleurs que dans le principe d'unité ou de liaison dont la solidarité des éléments du réel manifeste l'existence (3).

Est-ce à dire que par un détour nous soyons ramenés de la sorte à l'ancienne théologie rationnelle ? — Nullement. Le principe d'unité qui doit être affirmé sous-jacent au système entier des réalités connaissables et qui se manifeste dans le nexus des relations temporelles, spatiales et causales, n'est pas identique à l'idée de la cause première telle que les scolastiques la concevaient. En affirmant l'unité, nous ne la posons pas comme un principe absolu, se suffisant à lui-même et d'où le multiple aurait été tiré par voie de création : « unité et multiplicité, dit fort bien M. Höffding, prises en soi, sont des abstractions ; ce qui est donné réellement, c'est la totalité. Chaque expérience nous mon-

(1) Cf. *Op. cit.*, p. 33 et 64.

(2) On voit que M. Höffding est relativiste en matière de connaissance. Il estime que nous n'appréhendons les objets ou les êtres que *dans les relations qu'ils soutiennent*. Cette thèse ne concerne pas que les connaissances scientifiquement élaborées, il faut l'affirmer — en dépit de l'intuitionisme si fort en vogue aujourd'hui — de toutes les formes du connaître : sentir et percevoir, c'est encore et toujours saisir des rapports (loi des contrastes dans la psychologie des sensations).

Quant aux choses que nous ne pouvons connaître *d'aucune manière*, elles ne sauraient nous intéresser ni même nous occuper un seul instant. Inconnaissables absolument, nous ne pouvons même les juger possibles.

(3) Cf. *Op. cit.*, p. 107.

tre une totalité limitée en rapport avec d'autres totalités. » (1) Mais la nature du lien qui les unit et qui fait de l'univers un tout ordonné nous échappe. Ni l'idée de création dont la valeur théorique a été discutée précédemment déjà (2), ni la simple affirmation qu'il existe un principe d'unité et de liaison ne nous fournissent le moyen de parfaire notre science du réel. Le mystère du devenir nous est impénétrable ; nous touchons ici à la limite de ce qu'en l'état actuel notre intelligence est capable de concevoir. Et cette constatation équivaut, pour la philosophie religieuse et la théologie, à la nécessité de renoncer à toute construction d'un système proprement dit.

Il nous reste à examiner la valeur de la thèse impliquée dans la foi religieuse. Avons-nous des raisons pour admettre que l'ordre universel garantisse les valeurs ?

On peut affirmer qu'avant la naissance des sciences physiques et naturelles, ce problème ne se posait guère. Il fut un temps où religion, métaphysique et science se confondaient, mais la différenciation croissante des fonctions intellectuelles brisa cette unité, et quand la pensée fut en possession de méthodes scientifiques d'investigation, la réalité lui apparut sous un jour tout autre. L'animisme naïf des périodes antérieures devint impossible ; l'idée que la vie humaine est le centre de l'univers démesurément agrandi cessa de paraître naturelle. La réalité et le système des valeurs ne se recouvraient plus et de leur dualité, de leur opposition même naissait le problème qui a le plus constamment occupé la pensée moderne.

Chercherons-nous à le résoudre, en consultant l'expérience ? Vaine tentative, nous l'avons déjà constaté. Le réel nous dépasse infiniment, si bien que « nous ne saurions donner une forme intuitive à la foi à la conservation de la valeur. Nous ne pouvons pas aller au delà de cette notion générale d'après laquelle ce qui possède une valeur réelle est si étroitement uni à des forces en activité dans le monde que sa persistance est assurée sous une forme ou sous une autre » (3).

A défaut de pouvoir démontrer par l'expérience le bien-fondé

(1) *Op. cit.*, p. 31.
(2) Voir plus haut, p. 148 sq.
(3) *Op. cit.*, p. 236.

du postulat religieux, tenterons-nous de l'établir par une déduction? Mais ni l'idée de valeur ne se laisse déduire de l'idée de réalité dont elle serait inséparable, ni celle de réalité de celle de valeur (1). Après tout, « la valeur pourrait n'être qu'un hôte de passage que l'on rencontre à certaines étapes du processus évolutif » (2).

D'autre part, la vanité de ce qu'affirme l'axiome religieux ne saurait être prouvée non plus. On ne peut démontrer que l'essence du réel est épuisée, lorsqu'on en a réduit les manifestations empiriques à des relations d'identité et de causalité. « Il reste toujours possible que ce tissu de relations... ne soit que le cadre nécessaire au déploiement... d'un contenu doué de valeur » (3).

La conclusion de tout cela c'est que l' « axiome » religieux est une *croyance* qui échappe à toute démonstration comme à toute réfutation qu'on en voudrait tenter (4).

Mais à défaut d'arguments contraignants dont elle puisse se réclamer, cette croyance a-t-elle au moins quelque vraisemblance?

Le désaccord actuel que nous pensons constater entre la réalité et la valeur peut tenir au fait que notre horizon est fort limité. N'oublions pas que le concept de valeur n'a pas un contenu arrêté une fois pour toutes, de sorte que nous puissions déclarer que jamais, à aucun titre, tel élément de la réalité n'y trouvera sa place. La théodicée de Leibniz contient au moins une idée juste, c'est que, familiarisés comme nous le sommes avec l'idée de l'infinité du réel, nous nous trouvons mieux placés vis à vis du problème du mal que ne l'étaient les penseurs anciens. Nous pouvons aspirer à dépasser le point de vue où nous nous sommes provisoirement arrêtés et d'où nous avons jugé les choses (5). N'est-il pas remarquable de constater que la vie spirituelle peut gagner en énergie et en profondeur par le fait même des obstacles qu'elle rencontre? (6) Où est la limite qu'il lui serait à jamais défendu de franchir? On peut interpré-

(1) *Op. cit.*, p. 240.
(2) *Op. cit.*, p. 226.
(3) *Op. cit.*. p. 227.
(4) *Op. cit.*, p. 242.
(5) Voir plus haut, p. 222.
(6) *Op. cit.*, p. 251.

ter ce fait dans un sens favorable au postulat métaphysique qu'enveloppe la foi religieuse : il y a des chances pour que les valeurs ne soient pas un simple accident dans l'évolution du réel, mais la manifestation de quelque chose qui lui est essentiel.

D'autre part, la croyance qui s'attache à cette idée et qui la tient pour fondée n'est pas, au sein de la pensée, un phénomène tout à fait isolé. Le postulat religieux a des caractères communs avec certaines manifestations typiques de notre raison. M. Höffding compare le rôle qu'il joue dans son domaine à celui qui revient en science « aux idées, aux anticipations et aux hypothèses » (1). C'est parce que le savant suppose que les phénomènes ont des causes, qu'il leur en découvre (2). Le fait que l'usage du principe de causalité nous est devenu naturel et s'est trouvé constamment justifié ne doit pas nous empêcher de voir que toute loi générale passe invinciblement l'expérience et qu'en la supposant valable au delà des cas déjà vérifiés, c'est sur une croyance que nous nous appuyons, c'est une foi qui nous porte, la foi en un ordre rationnel du monde, qui est une forme de la continuité.

Or il y a une analogie profonde entre la foi religieuse en la valeur du réel(3) et la foi rationnelle en son intelligibilité. L'une et l'autre croyance se heurtent à des obstacles et en triomphent par la patience, sans jamais tenir pour définitif le démenti apparent que leur donnent certains faits. « Même devant les dissonances les plus choquantes, la religion ne s'avoue pas vaincue... La plus amère souffrance et le plus profond abaissement peuvent être des chaînons de la grande évolution de la vraie valeur. » De même, « nous ne nous avouons pas non plus vaincus

(1) *Op. cit.*, p. 315 et p. 200-201.

(2) Etant donné le vent de confusion qui souffle à l'heure qu'il est sur la philosophie, il est bon d'ajouter que cette phrase ne signifie pas que la pensée *crée* les faits avec leurs causes.

(3) Tout se tient dans le réel et tout s'y conditionne. Si des valeurs y sont perçues, c'est, en remontant de l'effet à la cause, le réel tout entier qui en acquiert une certaine valeur et si les valeurs doivent se perpétuer dans le monde, la même raison fera que ce monde où les valeurs se perpétuent y gagnera lui aussi une valeur permanente. Ceci pour expliquer l'expression que nous employons ici et qui ne se trouve que rarement sous la plume de M. Höffding.

intellectuellement, parce que nous faisons des expériences qui sont en opposition avec notre idéal logique... Mais nous travaillons à élargir notre expérience dans l'espoir que les contradictions tomberont lorsque nous découvrirons un horizon plus vaste » (1).

Qu'est-ce à dire, si ce n'est que nous sommes ici en présence d'un seul et même problème fondamental (2). La raison scientifique et philosophique qui pose en principe l'intelligibilité du réel (3), parce qu'elle ne peut être qu'à cette condition et qu'en renonçant à ce postulat, elle s'interdirait de porter aucun jugement sur quoi que ce soit, que fait-elle donc autre chose, si ce n'est affirmer à sa manière cela même que formule l'axiome religieux en des termes généraux : le réel a une valeur pour nous et cette valeur n'est point accidentelle et transitoire, elle tient à son essence même. Dans le cas particulier, elle est d'ordre intellectuel : la nature du réel est supposée telle qu'elle rende possible la recherche de la vérité, ce qui est, pour la pensée, la valeur suprême.

Ainsi la raison, en s'affirmant elle-même, se prononce en un certain sens pour le « principe de la conservation de la valeur ». Mais la religion seule embrasse le problème dans toute son ampleur. Science et morale représentent des catégories diverses de valeurs ; la religion les comprend toutes et c'est la vie spirituelle, dans son infinie richesse, dont elle veut garantir l'existence, en lui donnant pour fondement la puissance souveraine qui se manifeste dans l'évolution des choses. Considérée de ce point de vue, la religion apparaît comme le centre de perspective vers lequel convergent les lignes maîtresses de la vie de l'esprit ; le problème religieux est au fond de tous les grands problèmes, qui n'en sont que des aspects. Aussi bien la fonction de la religion est-elle en dernière analyse non pas

(1) *La pensée humaine*, p. 378-379.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 200 et 356.

(3) Pour que nous puissions penser, il faut bien que le réel soit pénétrable dans une certaine mesure à notre intelligence, et il faut aussi qu'il le soit au delà du point jusqu'où nous l'avons pénétré, pour peu qu'il y ait une recherche possible de vérités non encore découvertes. On ne saurait *a priori* fixer une limite à l'intelligibilité du réel, de même qu'on ne saurait déclarer la raison incapable désormais de perfectionner encore ses procédés d'intellection.

de diviser le moi, mais d'opérer la concentration de toutes ses forces vives (1) et de les faire collaborer dans le grand combat pour l'existence et le progrès que la créature spirituelle doit livrer.

Avenir de la religion. — Principe de concentration spirituelle, il semble bien que les religions l'aient été aux époques classiques. Qu'en est-il aujourd'hui et qu'en sera-t-il demain ?

Nous traversons une période de crise intense, cela est trop évident. Mais il n'y a rien là d'extraordinaire, rien qui ne puisse s'expliquer du point de vue de la théorie des valeurs sur laquelle M. Höffding fait reposer sa philosophie de la religion. Une crise doit se produire toutes les fois que, grâce à la division du travail qui s'établit entre les différentes activités humaines (2), de nouvelles valeurs, par exemple les valeurs d'art ou les valeurs créées par la science, surgissent et paraissent s'opposer à celles que la religion avait consacrées jusqu'ici. Il devient alors nécessaire de procéder à une œuvre de conciliation et de critique qui ne va pas sans déranger des habitudes et demander des sacrifices. D'où un désarroi plus ou moins profond dont souffrent les âmes délicates. Mais si grand qu'il soit et dût-on ne point lui voir d'issue, on aurait tort d'en inférer la dissolution prochaine du sentiment religieux. En ces périodes de crise, une chose surtout devient manifeste, c'est que, sous sa forme traditionnelle, la religion ne peut plus satisfaire le besoin d'unité intérieure ; elle « développe un système de dogmes et de cérémonies qui restent hors de la vie au lieu d'exprimer la totalité de la vie » (3).

Aussi ne faut-il pas attendre la restauration de l'unité rompue d'un retour aux formes anciennes. La religion de demain ne peut être qu'une résultante des forces actuellement en lutte, lesquelles sont de provenance diverse. Il en est de spécifiquement chrétiennes, et l'on trouve dans le Nouveau Testament « des pensées, des états d'âme, des exemples qui accompagneront toujours l'espèce humaine en son pèlerinage » (4). Mais, à d'au-

(1) Cf. *Op. cit.*, p. 320.
(2) *Op. cit.*, p. 321.
(3) *Ibid.*
(4) *Op. cit.*, p. 344.

tres égards, notre conception de la vie est plus proche de la grecque : un ensemble de valeurs inconnues aux chrétiens primitifs y tiennent une place considérable et déterminent notre attitude (songez à la science, à l'art, à la conquête matérielle de notre planète, au sentiment de la nature). Qu'une synthèse s'élabore où se coordonneront et se pénètreront ces valeurs diverses et parfois opposées, c'est là une espérance qui a pour elle le passé de la race. Mais on ne saurait prévoir dans quelle mesure les religions anciennes y contribueront et s'il ne surgira pas « quelque chose de tout à fait nouveau, une forme de vie spirituelle pour laquelle nous n'avons pas encore de nom » (1).

Quoi qu'il en soit, la religion de demain devra se rendre compte du caractère poétique de ses symboles, et ce ne sera pas pour elle une infériorité. « Quand l'étroitesse dogmatique et l'épuisement critique auront disparu, l'imagination qui a déployé une telle puissance dans le cadre des mythes et des dogmes, sera libre de créer des formes lui appartenant en propre ». (2) Car il n'y a point d'apparence que le besoin religieux, considéré dans ce qu'il a d'essentiel, disparaisse jamais ; nous l'avons vu trop intimement confondu avec les plus fondamentales aspirations de l'être humain.

Supposez que la religion vienne à périr. Ce serait pour l'humanité une perte irréparable (3). Vainement on chercherait à remplacer la foi disparue par quelque équivalent. Il faudrait que cet équivalent remplît la même fonction, qu'il garantît les valeurs. Mais alors il ne serait qu'une forme de religion substituée à d'autres, si tant est qu'on donne au terme religion le sens large que l'analyse psychologique de notre auteur lui confère (4). Et M. Höffding pourra en conclure que « la religion satisfait un besoin profond qui ne mourra pas, parce que peuvent mourir les formes dans lesquelles, pendant des siècles, elle a trouvé son expression » (5).

(1) *La pensée humaine*, p. 394.

(2) *Philosophie de la religion*, p. 256.

(3) Voir plus haut, p. 227 et cf. *Op. cit.* p. VII.

(4) Ce sens large donné au mot religion a l'inconvénient d'encourager des « adaptations peu loyales ». Mais nous n'avons point d'autre terme qui puisse le remplacer. *Op. cit.*, p. 235-236.

(5) *La pensée humaine*, p. 377.

Remarques finales. — Telle est, retracée dans ses grandes lignes et peut-être systématisée pour les besoins de l'exposition un peu plus qu'elle ne l'est chez son auteur, la conception du penseur danois. Il nous reste à la situer par rapport à d'autres doctrines importantes et à formuler brièvement quelques appréciations.

Deux influences ont été prépondérantes dans l'évolution de M. Höffding : Kierkegaard et les positivistes anglais et français. Il doit à ceux-ci l'essentiel de sa méthode qui est d'aborder le problème religieux par son côté psychologique, en écartant toute métaphysique. Mais le positivisme ne se demande pas s'il y a quelque âme de vérité dans les affirmations religieuses ; il est, à cet égard, carrément négatif ou pour le moins sceptique. Si M. Höffding ne s'en est pas tenu là, c'est, pour une forte part, grâce à l'influence qu'exerça sur sa pensée l'original et profond théologien Kierkegaard (1). Antiintellectualiste passionné, individualiste farouche, Kierkegaard exaltait la personnalité et réclamait pour elle le droit de croire sans qu'aucune évidence de raison ou de fait l'y contraignît. M. Höffding, son disciple très émancipé, rompra lui aussi avec la conception intellectualiste de la religion et laissera un certain jeu à la volonté de croire.

Au centre de sa théorie, la notion de valeur. M. Höffding en traitera d'abord en psychologue qui constate des faits et qui cherche à les expliquer par leur relation à d'autres faits, puis en philosophe, et à ce point de vue, il se demandera si nous avons le droit d'affirmer cette valeur suprême qui est la persistance des valeurs dans le réel.

Ce postulat est l'expression de notre plus intime vouloir-vivre ; sous une forme ou sous une autre, nous le supposons vrai pour pouvoir penser et agir, et nous avons sans doute raison. M. Höffding serait-il donc pragmatiste ? En un sens peut-être, si vous le voulez, mais il ne l'est pas, si le pragmatisme — comme cela est le cas ordinairement — prétend que pour être vraie, il suffit qu'une proposition métaphysique réponde à nos aspirations. La thèse de la conservation de la valeur a un grand

(1) Cf. Raoul Hoffmann. *Kierkegaard et la certitude religieuse.* Esquisse biographique et critique (1907).

prix pour moi, c'est vraisemblablement la raison pour laquelle j'y adhère, mais elle n'est vraie, que si les valeurs se comportent réellement comme elle le dit. (1) Aussi bien le postulat religieux reste-t-il aux yeux de M. Höffding une croyance à laquelle on peut attribuer une vérité objective, mais qui n'est pas *vérifiée* en ce qu'elle affirme du seul fait de l'intime satisfaction qu'elle nous cause.

Ni intellectualiste, ni pragmatiste au sens courant, ni positiviste à la manière classique, M. Höffding a su édifier une théorie originale et cohérente qui restera en tout état de cause une précieuse contribution à la philosophie de la religion. Il est vrai que M. Höffding n'a pas été le premier à voir dans la religion autre chose qu'une sorte de science sacrée venant compléter nos connaissances théoriques. Kant déjà la définissait comme une croyance répondant à un besoin pratique de la personne humaine qui ne peut pas consentir à l'anéantissement des valeurs. Et nous retrouvons cette idée chez Ritschl et chez d'autres encore, chez Auguste Sabatier, par exemple, pour citer un nom français. Mais il faut laisser à M. Höffding le mérite d'avoir poussé plus loin que ses prédécesseurs l'étude psychologique des phénomènes religieux, de l'avoir faite plus méthodique et plus compréhensive et d'avoir créé de cette manière une base de discussion plus large.

Est-ce à dire que la philosophie de la religion du penseur danois soit en tout point satisfaisante ? Il nous semble que M. Höffding a mis en lumière d'une façon décisive un élément essentiel du problème : le rôle que joue en religion la conscience des valeurs et le souci de les savoir assurées. Mais sa tentative d'édifier sur cette base une philosophie de la religion nous paraît appeler certaines réserves.

Pour en juger, examinons la méthode dont M. Höffding s'inspire, quand il cherche à définir l'essence de la religion. Cette méthode est surtout psychologique et conduit à la définition que l'on sait : psychologiquement la religion consiste en un ensemble de phénomènes dont l'enchaînement, toujours le même, repré-

(1) Je puis, tout en la considérant comme très précieuse, discuter de sa vérité, c'est-à-dire la mettre en doute ; lors donc que je la tiendrai pour vraie, j'aurai fait autre chose qu'affirmer qu'elle est précieuse, j'aurai déclaré que la réalité est telle que cette proposition la définit ou à peu près.

sente la loi de sa genèse : aspiration aux valeurs, conscience des obstacles, idée d'une puissance ou de plusieurs puissances capables d'assurer les valeurs là où les forces humaines n'y suffisent pas, sentiments variés, croyances et rites résultant de cette idée.

Tout ce processus peut être défini à un point de vue purement scientifique, sans qu'on y fasse intervenir aucun facteur d'ordre transcendant et qu'on suppose le monde régi par une finalité. La loi formulée par M. Höffding pour expliquer la genèse des religions reste ce qu'elle est et la série des états psychiques qu'elle relie demeure identiquement la même, que la vie spirituelle soit conçue comme un simple produit de l'évolution de la matière ou que l'on considère cette même série de phénomènes comme la voie choisie par Dieu pour élever l'âme jusqu'à lui. De par sa méthode, la psychologie fait abstraction d'une semblable question, mais on ne prétendra pas qu'elle laisse la religion indifférente. Et conséquemment il semble qu'une définition de l'essence de la religion ne saurait être complète et pleinement satisfaisante, si elle ne s'élève au-dessus du point de vue psychologique pour apprécier le bien-fondé de la croyance.

Malgré certaines déclarations contraires (1), M. Höffding en a eu le sentiment et après avoir établi par l'analyse psychologique le rôle capital qui échoit en religion au principe de la conservation de la valeur, il en discute philosophiquement. Le fait que cette idée est l'expression spontanée de notre vouloir-vivre — fait psychologique — ne tranche pas la question de la valeur qu'il convient de lui attribuer. Y a-t-il des présomptions pour qu'elle soit vraie? et qu'en est-il des autres idées religieuses?

On sait l'attitude adoptée par M. Höffding dans cette question du symbolisme religieux. Au fond de toutes les croyances il n'y a partout qu'une seule et même affirmation : les valeurs se perpétuent. Et c'est aussi l'unique idée religieuse à laquelle la raison puisse accorder son laisser-passer. Ainsi se trouve complétée, dans la théorie de notre auteur, la définition qu'il donne de la religion, définition que l'analyse psychologique laissait encore en partie indéterminée : point de communion, point de relation

(1) Cf. la première partie de cette étude, plus haut, p. 146.

personnelle de l'homme avec un Dieu esprit, point de finalité dans le monde, (1) mais l'assurance que l'univers est fait de telle façon que les valeurs ne périssent pas ni la vie spirituelle sans laquelle elles sont inconcevables.

Essayons de nous rendre compte des motifs qui ont déterminé la pensée de M. Höffding. Disciple des positivistes, ne devait-il pas tenter de définir l'essence de la religion en éliminant autant que possible tout ce qui aurait dépassé le point de vue scientifique, qui est celui d'une simple phénoménologie ? D'autre part, ayant l'intelligence des choses religieuses, il ne pouvait s'en tenir là. Or l'idée de la conservation des valeurs semblait faite pour lui permettre de définir la religion de manière à satisfaire tout à la fois l'exigence de l'esprit positif qui répugne à toute métaphysique et celle de la foi religieuse qui s'élance toujours au delà des faits observables. La philosophie de la religion de M. Höffding se donnera donc pour la consécration — après une discussion serrée — du principe de la conservation de la valeur *tel que l'analyse psychologique le décèle* au fond de toute foi religieuse.

Mais cette solution élégante n'en est pas moins, à certains égards, un trompe-l'œil.

Raisonnons sur un exemple. Voici une forme de religion — celle du quatrième Evangile — qui voit dans la communion avec le Père céleste et dans l'amour des hommes le plus haut sommet de la vie spirituelle. Il y a ici autre chose que l'idée d'un arrangement du monde tel que des valeurs puissent y subsister sous une forme ou sous une autre, il y a l'affirmation d'une valeur déterminée qui implique dans l'esprit du croyant une relation actuelle et vécue avec Dieu. Comment juger cette religion du point de vue de M. Höffding ? Si nous voulons nous maintenir dans les limites étroites que sa théorie assigne à la métaphysique religieuse, il faudra ou bien déclarer arbitrairement que la valeur en question n'en est pas une, pour autant qu'il y entre un élément mystique, ou convenir que le principe

(1) Cf. la très significative déclaration de M. Höffding affirmant que la foi en la conservation de la valeur est *compatible avec une conception matérialiste du monde*, pourvu qu'on admette que la matière contient en elle-même les conditions nécessaires à la continuation de la vie psychique; v. *Philosophie de la religion*, p. 241.

de la conservation de la valeur ne comprend pas les valeurs de ce genre, dont l'affirmation nous entraînerait au delà de la métaphysique de M. Höffding.

Cet exemple nous fait toucher du doigt le point vulnérable de sa théorie. Le principe — ou l'axiome ou le postulat — de la conservation de la valeur n'a pas la même portée, suivant qu'on le considère comme une loi psychologique ou comme une définition — au sens philosophique — de l'essence de la religion. Comme loi psychologique, il se vérifie pour n'importe quelles valeurs et quelle que soit l'attitude philosophique adoptée à l'égard des réalités transcendantes qu'affirme la croyance. Mais quand M. Höffding se sert de cette même formule pour définir l'essence de la religion, et que, ce faisant, il élimine du nombre des valeurs qui trouvent une garantie et un fondement dans la nature du réel toutes celles dont son agnosticisme quasi-positiviste ne saurait s'accommoder, on ne peut s'empêcher de constater qu'il fait dire au mot « conservation des valeurs » deux choses sensiblement différentes et que la définition de la religion à laquelle il s'arrête n'est pas que le simple et inévitable corollaire de la loi psychologique formulée par lui.

En somme, l'idée de la conservation de la valeur, que M. Höffding s'est attaché à mettre en lumière, est bien de fondamentale importance en religion. Mais, considérée dans sa généralité et sous son aspect psychologique seulement, elle est trop formelle et trop indéterminée pour qu'il soit possible de fonder sur elle toute une philosophie de la religion. (1) Et quand on la prend dans telle ou telle religion, en l'une de ses réalisations concrètes, on la trouve intimement mêlée à des idées métaphysiques qu'elle ne nous donne pas le moyen de juger. L'idée que l'homme se fait des forces en activité dans le monde, son expérience de la

(1) Ainsi la loi psychologique de la transformation des valeurs n'entraîne nullement cette conséquence qu'il ne saurait y avoir rien de stable ni de définitif en elles, et que les valeurs dont l'humanité a pris conscience changeront du tout au tout. La critique des religions positives, telle que la fait M. Höffding, est assurément justifiée dans une certaine mesure, mais elle ne l'est plus là où elle prétend arguer au nom de la psychologie de l'instabilité radicale et de la foncière mutabilité de toute valeur. Ce serait excéder l'expérience dont on se réclame. Sans changer en son fond même, une valeur (comme la charité) peut se réaliser sous des formes et à des degrés infiniment variés.

réalité, quelque rudimentaire qu'elle soit, exerce une influence décisive sur les croyances religieuses ; *à lui seul* le besoin d'assurer les valeurs n'explique pas la forme qu'elles revêtent. Pour les comprendre et les juger, et si l'on veut pouvoir se prononcer sur l'essence de la religion, il faudra considérer l'évolution des croyances dans son rapport avec l'histoire de la pensée humaine en général.

Peut-on dire — pour limiter le débat à deux des questions essentielles soulevées par l'interprétation des symboles religieux — que la réflexion philosophique tend à éliminer comme vaines imaginations l'idée de la personnalité divine et celle d'une finalité s'exerçant au sein de l'univers ? Il nous paraît au moins téméraire de l'affirmer. M. Höffding est là-dessus d'un autre sentiment. Sa conviction contraire s'appuie tout d'abord sur l'analyse qu'il a faite des concepts religieux.

L'idée de Dieu apparaît au psychologue comme une idée dérivée qui n'est pas même commune à toutes les religions. Conçue à l'image de notre être intérieur, elle ne procède pas exclusivement de l'idée de valeur, mais elle contient — M. Höffding insiste sur ce point — l'idée de puissance cosmique surhumaine que nous suggère l'expérience de notre dépendance à l'égard des forces de la nature. Dérivée, elle l'est donc incontestablement. Est-ce une raison pour qu'elle soit déclarée inapte à exprimer la synthèse que l'esprit religieux pressent et postule de la valeur et de la réalité, ou — ce qui revient au même — de la pensée et de l'Univers ? — Toutes les religions, objecte M. Höffding, n'ont pas élaboré une idée de Dieu, ni surtout l'idée d'un Dieu personnel, d'un Dieu esprit. — C'est vrai, mais cela revient peut être à constater simplement que toutes les religions n'expriment pas au même degré et avec la même énergie ce que plus haut nous avons appelé l'idée religieuse. (1)

Qu'en est-il toutefois des difficultés que soulève la notion d'un Dieu personnel ? — L'argumentation de M. Höffding à ce sujet ne nous paraît pas irrésistible. Elle recèle un *a priori :* les conditions psychologiques où se développent la conscience et la pensée chez les êtres que nous sommes y sont présentées sans

(1) Voir plus haut, p. 218. N'avons-nous pas vu que la définition de l'essence de la religion ne saurait posséder le caractère de généralité toute formelle d'une loi psychologique ; p. 240.

autres comme des conditions d'existence de toute pensée et de toute conscience quelles qu'elles soient. Mais nous avons beau ne pas concevoir clairement d'autres conditions d'existence spirituelle que les nôtres, cela ne nous autorise pas, en toute rigueur, à nier qu'il puisse y en avoir.

Reste, pour justifier la position que prend notre philosophe, la critique des concepts de création et de miracle dont il a fait comme une sorte d'introduction à sa philosophie de la religion. Cette critique a-t-elle toute la portée qu'on paraît lui attribuer ?

Dieu considéré comme la cause première n'est d'aucune utilité pour l'explication scientifique de l'univers pris dans sa totalité et des phénomènes considérés individuellement. Voilà qui est acquis — et depuis longtemps. Mais s'en suit-il que, sous peine de tomber dans l'arbitraire, on ne puisse désormais concevoir un Dieu agissant dans le monde, plus encore, un Dieu créateur dont le monde serait en quelque sorte l'action, l'action éternelle, si vous voulez ? — Il nous semble que, malgré tout, cette hypothèse reste philosophiquement possible.

Il y a, en effet, une causalité qui n'est pas la causalité scientifique, c'est celle que nous réalisons, quand nous nous sentons les auteurs de nos actes. A vrai dire, la notion de cause ne se distingue de celle d'identité ou de succession constante que parceque nous y mettons quelque chose de cette expérience-là. Sa source première paraît être le sentiment de la continuité spirituelle du moi à travers la série de ses actes. Vidée d'une partie de son contenu primitif, qui était une expérience strictement individuelle, (1) et réduite à une forme pure, à un concept abstrait et général, applicable comme un cadre vide à n'importe quelle matière, l'idée de cause devient le principe de causalité tel que les sciences l'utilisent. Mais en se transformant ainsi, elle s'appauvrit et le lien qu'elle établit entre les éléments du réel nous apparaît, à la réflexion, comme purement extérieur. La causalité scientifique, c'est-à-dire les rapports constants entre phénomènes dont les variations sont corrélatives et phénomènes qui se succèdent dans un ordre toujours identique, ne nous fait pas pénétrer dans l'intimité des choses. Qu'est-ce qui fait qu'à un phénomène donné s'en trouvent liés d'autres ?

(1) Cf. *La pensée humaine*, § 88 : «nous vivons la causalité avant de la penser».

A cette question la science n'a pas de réponse ; elle se borne à constater qu'il en est ainsi. Les lois qu'elle formule ne sont que l'expression abstraite et schématique de rapports observés entre les phénomènes et qui existent entre eux on ne sait en vertu de quoi. Libre à vous de ne point faire de suppositions à ce sujet — ou d'en faire.

M. Höffding, nous l'avons vu, admet qu'il existe dans le réel un principe d'unité ou de liaison « qui rend possible l'interdépendance des phénomènes » (1). Mais il se refuse à préciser davantage. C'est peut-être s'avancer trop, si l'on ne veut aller plus loin. D'où nous vient l'idée de quelque chose qui serait un pouvoir de synthèse, si ce n'est de l'expérience que nous avons de nous-mêmes, c'est-à-dire de la plus haute réalité qui nous soit directement accessible et de la seule que nous sachions capable, tout en étant individuelle et concrète, de pénétrer et d'accueillir en elle d'autres réalités qu'elle tient en quelque sorte unies en un tout : la pensée. Dire qu'il existe dans le réel un principe d'unité ou de liaison, c'est ou ne prononcer que des mots, ou choisir notre pensée, l'activité de notre moi pour en faire l'expression la moins défectueuse de ce qui se passe dans l'univers.

Nous voici bien près d'aboutir, par une voie un peu différente de la voie classique, à l'idée d'un Dieu créateur. On comprend en effet malaisément comment il se peut faire que ce principe dont nous parlions tout à l'heure et qui ne saurait être conçu que d'après l'analogie du moi, peut remplir sa fonction et « tenir unie la totalité de l'être » (2), si les éléments de ce tout lui étaient étrangers en leur fond, s'ils s'imposaient à lui du dehors comme des données, en un mot, s'ils n'étaient pas à un titre quelconque des manifestations de son activité.

L'anthropomorphisme d'une pareille hypothèse est évident. Mais la loi scientifique, elle aussi, se propose de ramener l'hétérogénéité des phénomènes donnés à une continuité intelligible dont le type est fourni par la pensée. Faut-il considérer comme un simple hasard les succès obtenus par les méthodes de la science ? Il est possible en tout cas d'interpréter ce fait comme l'indice d'une raison cosmique dont l'intelligence humaine serait parente. L'hypothèse théiste, il faut en convenir, repose sur une

(1) *Philosophie de la religion*, p. 33.
(2) *Op. cit.*, p. 80.

analogie qu'on ne saurait vérifier à la manière des hypothèses scientifiques, mais il y a des présomptions pour que cette analogie ait un fondement réel et ne soit pas de la poésie toute pure. Les hypothèses dont la vérification expérimentale est impossible ne sont pas nécessairement de valeur théorique égale et nulle. Elles peuvent s'adapter plus ou moins bien aux faits que notre besoin de liaison rationnelle nous incite à coordonner là même où cette coordination ne peut plus prendre une forme scientifique. Les concepts de cause, de fin, d'activité intelligente et consciente ne sont, il est vrai, que des symboles inadéquats, lorsqu'on les emploie à définir le principe premier dans son rapport avec ce qui nous apparaît comme le donné. Mais les défenseurs du théisme peuvent soutenir que ces concepts n'en expriment pas moins les choses de la façon la moins déficiente possible. (1)

La foi religieuse fait un pas de plus : ce Dieu qui est intelligence et qui est action, elle le conçoit comme le garant des valeurs où nous voyons notre raison de vivre et elle pense que dans ces valeurs mêmes il se communique à nous de la façon la plus réelle et la plus immédiate. Le grand obstacle est ici le problème de la théodicée. Est-il possible de concilier avec l'existence du mal la foi en un Dieu qui crée le monde afin que les valeurs soient ? Comment celui qui se pose cette question redoutable n'en serait-il pas accablé à de certains moments ? Qu'il puisse néanmoins persévérer dans la foi en Dieu sans se contredire, M. Höffding nous invite lui-même à l'admettre. En savons-nous assez sur les valeurs et sur le réel pour conclure à un désaccord radical ? (2) Si nous allions jusque là, nous aurions une fois de plus cédé à la tentation qui guette l'esprit humain toutes les fois que, fatigué du relatif et oublieux de sa loi, il se jette d'un bond dans un illusoire absolu.

Voilà, ce nous semble, quelques considérations qu'on pourrait

(1) Toute image qui présente le réel comme étranger en son essence à la pensée devant être écartée, d'autres symboles sont de ce fait plus près de la vérité.

(2) Voir plus haut, p. 233-234. En savons-nous assez également pour déclarer avec M. Höffding que la création implique une diminution de la valeur ? La création conçue comme un accident de la vie divine, peut-être. Mais qui nous oblige à l'entendre ainsi et d'où M. Höffding tient-il des renseignements aussi précis sur les conditions dont dépend, pour la divinité même, la réalisation et la conservation de la valeur ?

faire valoir en faveur de l'antique théisme, tout en s'inspirant de certaines thèses de M. Höffding. Il suffira d'ailleurs à notre propos d'avoir montré que philosophiquement une interprétation différente de la sienne est possible des mêmes données psychologiques si ingénieusement et profondément analysées par lui. On discerne dans sa philosophie de la religion l'influence d'une doctrine étrangère à la simple observation psychologique. Cette doctrine paraît discutable et l'on peut se demander si la théorie de M. Höffding a bien saisi l'élément spécifique de la religion et si la définition trop formelle dont elle se contente ne le fait pas évanouir. S'attacher aux valeurs avec cette pensée que demain, comme dans dix mille ans, il y aura encore des valeurs et des êtres capables de les sentir, est-ce là tout ce qui fait l'âme religieuse ? La religion aurait-elle alors la valeur très grande que M. Höffding semble parfois lui attribuer? Ephémères comme nous le sommes, (1) pourquoi nous préoccuper autant de l'avenir ? « Les valeurs présentes ne s'évanouissent pas du fait que nous ignorons quel doit être leur sort futur » et c'est à elles qu'il faut nous attacher de préférence. Alors, ajoute notre auteur, on voit « s'effacer la distinction entre la religion et la morale, car la religion rentre dans la morale » (2). Déclaration significative, qui nous engage à formuler en manière de conclusion la thèse suivante : toute définition de la religion tendant à dépouiller son objet du caractère transcendant, qui est sa marque spécifique, risque d'enlever à la foi religieuse cela même qui fait son originalité et sa vertu.

Sommes-nous obligés, en bonne philosophie, d'adopter à cet égard les conclusions de M. Höffding ? Nous ne le croyons pas et c'est ce que nous avons cherché à montrer dans cette critique.

(1) Pour M. Höffding, la persistance de ce « centre d'évaluation » qu'est notre personnalité n'est pas au nombre des valeurs qu'il nous importe de savoir assurées. Cf. *Op. cit.*, p. 353 (sq et passim).

(2) *Op. cit.*, p. 353 et 355.

HENRI-L. MIÉVILLE.

QUESTIONS ACTUELLES

LA BIBLE DU CENTENAIRE

La Société biblique de Paris célébrera en 1918 le centième anniversaire de sa fondation.

Pour commémorer cette grande date le comité directeur a décidé de publier une traduction nouvelle de la Bible, sur laquelle nous attirons dès aujourd'hui l'expresse attention de nos lecteurs, car il s'agit d'un travail de longue haleine et tel qu'il n'en a point été tenté jusqu'ici dans les pays de langue française.

Cette œuvre, pour laquelle on a réuni une quarantaine de collaborateurs, la plupart spécialistes de l'Ancien et du Nouveau Testament, a pour but de vulgariser les principaux résultats de l'étude scientifique de la Bible.

L'effort principal porte sur l'Ancien Testament, où, malgré les grands progrès réalisés ces dernières années, on est loin encore d'avoir répondu à tout ce que le lecteur français de ces vieux textes est en droit d'attendre et de réclamer. Jusqu'ici en effet toutes nos traductions s'en tiennent exclusivement au texte hébreu tel que les rabbins juifs des premiers siècles de notre ère l'ont établi. Depuis ce moment on a fait disparaître toutes les variantes, et le texte une fois adopté a été reproduit servilement. Mais on est unanime à reconnaître aujourd'hui qu'il y a eu, antérieurement à cette revision du texte hébreu, des manuscrits divergents, et souvent des leçons très supérieures à celles que nous lisons dans les Bibles hébraïques courantes. Un assez

grand nombre de passages sont devenus inintelligibles et ce n'est que grâce à des artifices de traduction tout-à-fait inacceptables que l'on parvient à leur donner un sens dans la version française. Souvent, dans ces cas-là, les anciennes traductions, — celle des Juifs alexandrins en particulier (connue sous le nom de Version des Septante) qui repose sur un original plus ancien, — peuvent fournir des indications précieuses et permettre de rétablir avec une très grande vraisemblance le texte primitif. Il est des cas où seule une conjecture permet de rendre à un verset obscur un sens plus ou moins probable. La Bible du Centenaire, comme l'ont fait dès longtemps la Bible dite de Kautzsch en Allemagne et d'autres publications analogues, mettra, partout où cela s'impose à la conscience scientifique du traducteur, ces divers moyens à profit pour remonter d'un texte mutilé ou défiguré à l'original, ou du moins pour s'en rapprocher autant que cela est encore possible aujourd'hui. Il va sans dire que chaque fois que l'on quitte le texte traditionnel de la synagogue (texte massorétique) pour adopter une correction, on l'indique soigneusement, en traduisant en note le sens littéral des mots hébreux abandonnés.

A cette première catégorie de notes viendront s'en ajouter d'autres, plus étendues, et visant à éclairer ces vieux textes pour le lecteur du vingtième siècle. Sans constituer un commentaire détaillé, ces notes seront cependant un auxiliaire des plus précieux pour l'intelligence vraie du texte. Enfin des introductions critiques, accompagnées d'indications en marge initieront les laïques aux grands travaux de la science de l'Ancien Testament et fixeront, pour autant qu'on peut le faire actuellement, l'âge des divers livres et des sources qui les composent, distingueront les morceaux de provenance secondaire, et permettront ainsi de retracer dans le texte même l'histoire de sa formation au cours des siècles.

Les traducteurs et les rédacteurs des notes se maintiendront « fermement sur le terrain de l'histoire » et écarteront avec soin « toute préoccupation dogmatique ».

Le livre du prophète Amos, établi d'après ces principes, vient de sortir de presse et nous renvoyons nos lecteurs à cette intéressante brochure. En attendant qu'ils aient sous les yeux la

version nouvelle voici quelques exemples des notes de la Bible du Centenaire et un court fragment de sa traduction, que nous devons à l'obligeance des rédacteurs.

Au chapitre I de la Genèse, verset 2, « et l'esprit de Dieu *planait* sur les eaux », nous lisons : « ou *couvait*. Plusieurs cosmogonies antiques faisaient sortir le monde d'un œuf couvé ou fécondé par la divinité ».

Au verset 7 : « Les eaux au-dessous du firmament désignaient, dans la conception antique, l'abîme souterrain d'où provenaient les mers et les sources. Les eaux au-dessus du firmament (qu'on se représentait comme une voûte solide) constituaient des réservoirs d'où tombaient les pluies, par les « fenêtres des cieux ».

A propos du verset 20 : « Que les eaux fourmillent d'une multitude d'êtres vivants », et du verset 24 : « Que la terre produise des êtres vivants..., animaux domestiques, reptiles, bêtes sauvages », nous rencontrons les deux notes suivantes : « Dans la cosmogonie babylonienne, les premiers êtres vivants sont les monstres aquatiques personnifiant l'Abîme, l'Océan, et les puissances du Chaos. L'idée que les êtres vivants ont été produits par la terre-mère était très répandue dans l'antiquité. » — « Le mot traduit par reptiles désigne tous les petits animaux y compris les insectes et les quadrupèdes, qui se meuvent au ras du sol. »

Enfin le « Faisons des hommes à notre image » (verset 26) est expliqué par cette note : « Ce pluriel désigne Dieu et les êtres célestes qui l'entourent (anges). Peut-être avons-nous ici l'écho affaibli d'une conception plus antique qui faisait intervenir une assemblée de dieux. D'après d'autres, le pluriel exprime la majesté divine. »

Nous terminerons par un emprunt au livre des Psaumes.

PSAUME IV. *Prière du soir : requête au Dieu qui garde les siens.*

1 Du maître-chantre [a]. Sur instruments à cordes. Psaume. De David [a].

a. Ces deux formules (du maître-chantre, de David) indiquent que le Psaume IV figurait primitivement dans le recueil « du maître-chantre » et aussi dans celui de David (Cf. note sur Psaume III, 1). *b*. Ces deux mots

2 Quand je crie, réponds-moi, Dieu qui me fais justice;
Toi qui, dans la détresse, me mets au large,
Aie pitié de moi, écoute ma prière.
3 Fils des hommes, jusques à quand mon honneur sera-t-il outragé?
Jusques à quand aimerez-vous la vanité [b], rechercherez-vous le mensonge! — Séla.
4 Sachez que Yahvé (a signalé sa grâce envers moi);
Yahvé (m'exauce) quand je crie à lui.
5 Tremblez [c] et ne péchez point; . . . . . .
. . . . . [d] et taisez-vous. — Séla.
6 Offrez des sacrifices justes [e] et confiez-vous en Yahvé.
7 Plusieurs disent: « Qui nous fera voir le bonheur? »
Fais lever sur nous la lumière de ta face [f]!
Yahvé, 8 tu as mis plus de joie dans mon cœur
Qu'ils n'en ont quand leur blé et leur moût abondent.
9 En paix je me coucherai et je m'endormirai aussitôt.
Car toi, Yahvé, tu me fais demeurer à part [g] (en sécurité).

[Les corrections de texte indiquées par les deux signes ( ) sont expliquées de la façon suivante :]

v. 4. Lisez hèsèd li. (Cf. Ps. XXXI, 22.) Hébreu : s'est choisi un homme pieux.

exauce, d'après la version grecque; héb. : « entend ».

peuvent désigner les biens terrestres que recherchent les adversaires du psalmiste et auxquels il préfère, pour sa part, la foi en Dieu. *c*. La version grecque traduit : « Mettez-vous en colère » (Cf. EPHÉS. IV, 26). *d*. Le texte est altéré, l'hébreu signifie : *Dites dans votre cœur, sur votre couche*. *e*. C'est-à-dire des sacrifices tels que Dieu les réclame, qui ne soient pas contredits par la conduite coupable de ceux qui les offrent. *f*. Allusion à la bénédiction sacerdotale (NOMB. VI, 26). *g*. C'est-à-dire en sécurité, comme l'explique très bien la glose.

C. M.

MISCELLANÉES

Ch. Renouvier. *Essais de critique générale.* — 1er Essai, Traité de logique générale et de logique formelle, 2 vol. in-8°, 397 et 386 p. — 2e Essai, Traité de psychologie rationnelle, 2 vol. in-8°, 398 et 386 p. — 3e Essai, Les principes de la nature, 1 vol. in-8° 444 p. Paris, Armand Colin, 1912.

Les *Essais de critique générale* sont l'œuvre la plus importante et la plus caractéristique de Ch. Renouvier. Depuis longtemps déjà ils étaient devenus introuvables et ce fait se justifie par l'influence de plus en plus grande qu'ils ont exercée non seulement en France, mais aussi à l'étranger.

L'éloge de Renouvier comme penseur n'est plus à faire. On sait comment il fut métaphysicien de race sachant, de même que Cournot, appuyer ses déductions philosophiques sur une étude approfondie des sciences. Nulle part comme dans les Essais cette méthode dialectique ne se révèle avec autant d'éclat.

Dans le « traité de logique générale et de logique formelle » Renouvier pose les bases du criticisme phénoméniste en prenant comme critère de ses déductions la contradiction du nombre infini, il est ainsi amené à transformer et à modifier le kantisme spécialement en ce qui concerne les concepts de l'espace et du temps.

Avec la « psychologie rationnelle » Renouvier renouvelle complètement le problème capital de la croyance et celui non moins troublant de la certitude.

Les « principes de la nature » enfin abordent les conjectures que l'état actuel de la science rend probables, et nous découvrent les solutions que le néo-criticisme tente d'apporter aux problèmes eschatologiques et cosmogoniques.

Il faut savoir gré à la maison Armand Colin de présenter à nouveau au public, et en une édition très soignée, ces ouvrages qui resteront capitaux dans l'histoire de la philosophie. R.

A PROPOS DE LA THÉOLOGIE MODERNE

La « théologie moderne » est directement prise à partie dans une publication récente (La théologie moderne et le mouvement de Chex-

bres-Morges. Franches réflexions d'un vieux croyant, par K. Véo. Lausanne, Martinet, 1912. 67 p.) qui a eu quelque retentissement.

Née à la suite de certaines discussions sur la valeur de la Bible, cette brochure est intéressante parce qu'elle est l'expression d'un état de malaise assez général à l'heure actuelle dans les milieux religieux de la Suisse romande. Son auteur anonyme revendique avec vigueur et non sans perspicacité les droits de l'orthodoxie et dénonce l'infiltration des idées nouvelles. Il montre que les réunions biblicistes de Chexbres-Morges répondent à des besoins religieux profonds, qui sont restés insatisfaits jusqu'à présent. Beaucoup de croyants sont désorientés par les affirmations contradictoires, par les négations ou par les réticences ambigües de la théologie protestante moderne. Quoi d'étonnant, dès lors, s'ils éprouvent le besoin de se grouper pour la sauvegarde des convictions qui leur sont chères.

Nous ne pouvons songer à discuter une à une toutes les thèses de K. Véo ; nous nous bornerons à présenter quelques remarques.

K. Véo « abhorre de toute la puissance de [son] âme » la théologie moderne. Mais on est en droit de se demander s'il connait le mouvement d'idées qu'il juge avec tant de sévérité. Sans doute notre auteur est au courant de ce qui se dit dans les cercles ecclésiastiques et il se plait à commenter tel incident de séance de la société vaudoise de théologie, qu'il juge significatif ; mais ce sont des moyens d'information insuffisants. K. Véo n'a-t-il pas vu que l'originalité de la tendance qu'il réprouve réside non pas tant dans ses résultats mais dans sa méthode, et ne comprend-il pas que ce sont des raisons de conscience — morale autant que scientifique — qui ont poussé les hommes qu'il blâme dans la voie où ils se sont engagés ? Il n'y paraît guère, à lire ses pages enflammées et hautaines.

Car K. Véo hausse constamment le ton. Il ne discute guère, il tranche. Et sa polémique, irritante pour son adversaire, rapetisse les problèmes, rétrécit les horizons et rabaisse les questions de principe à des polémiques aussi déplaisantes que stériles.

Il est un point cependant — tout à fait essentiel à nos yeux — sur lequel nous nous trouvons pleinement d'accord avec K. Véo.

C'est avec raison qu'il demande que dans tout groupement religieux les situations de chacun soient franches et nettement définies. Les équivoques, si équivoques il y a entre théologiens, pasteurs et laïques, doivent disparaître, car il n'est rien de plus funeste à la vie des Eglises, rien qui la paralyse davantage. Mais s'ensuit-il pour cela que des séparations effectives doivent se produire et que les églises protestantes doivent se fractionner à l'infini ? Nous ne le pensons pas. A l'heure actuelle, l'union de tous les chrétiens est plus que jamais nécessaire pour lutter contre l'indifférence religieuse et morale et contre la soif des jouissances matérielles qui s'accuse de plus en plus. Or c'est

dans le respect mutuel de leurs convictions franchement avouées que les chrétiens pourront réaliser cette union indispensable au but qui leur est commun et cher à tous. R. A.

LE P. GEMELLI

Nous analysions dans notre dernier numéro le premier volume des Etudes de théologie médico-pastorale du P. Gemelli. Nous signalions l'ouverture d'esprit de l'auteur et son orthodoxie. Depuis lors, ce savant franciscain a fait parler de lui. Les journaux politiques se sont fait d'abord les échos d'un bruit suivant lequel la *Rivista di filosofia neoscolastica*, qu'il dirige, allait être supprimée par les autorités ecclésiastiques ; puis ils ont annoncé que le même P. Gemelli avait présenté au congrès eucharistique de Malte un travail sur les caractères de la piété de Lourdes. Cette étude, que l'on dit avoir été fort applaudie, aura fort probablement pour effet de prolonger la vie de notre confrère, la *Rivista*. P. B.

LES QUAKERS

En 1781, la Société des Amis (Quakers) décida de résumer en un volume les circulaires par lesquelles depuis 1672 l'Assemblée annuelle de Londres rendait les Assemblées locales attentives à ce qui lui paraissait essentiel dans la doctrine et la pratique chrétiennes.

En 1802, en 1834, en 1861, en 1883 parurent des éditions nouvelles.

La dernière a été divisée en deux parties. Le volume relatif à la pratique chrétienne a été approuvé par l'Assemblée annuelle de Londres en décembre 1911, et mis en vente récemment. (*Christian discipline of the religious society of friends of London yearly Meeting*. Part II Christian Practice. London, Headley.)

On éprouve une singulière émotion à parcourir ces textes qui, en 150 pages, condensent les règles morales auxquelles sont arrivés les Fox, les Woolman, les Penn, les Elisabeth Fry. Il n'est pas, sans doute, d'Eglise ni de Société religieuse qui ait eu, trois siècles durant, une vue aussi claire de sa mission morale et sociale et qui ait fait preuve d'autant de courage en proclamant toujours à nouveau ces devoirs.

Les chapitres de conseils sur le commerce et les affaires sont parmi les plus frappants, mais il est intéressant aussi de connaître la position prise aujourd'hui officiellement par la Société des Amis sur des sujets comme les suivants : coopération avec des membres d'autres Eglises, controverses religieuses, célébration du dimanche, jeux d'argent, récréations, deuil, etc.

Il y a là des pages admirables, propres à faire rentrer en eux-mêmes d'abord et à éclairer ensuite Eglises et individus. B.

LA RÉFORME DES ÉTUDES THÉOLOGIQUES

Il y a une « question des facultés de théologie ». Ces facultés formèrent souvent à elles seules, à l'origine, ou engendrèrent les académies et les universités. Or maintenant, on conspire de divers côtés pour les en exclure.

Le projet de création des universités de Hambourg et de Francfort ne prévoit pas de faculté de théologie. Cela soulève l'indignation du clergé allemand qui dénie dès lors à ces futures écoles le droit de s'intituler universités.

Mais ce qui est plus digne de remarque encore, c'est que, alors que le protestantisme a toujours tenu jusqu'ici à faire suivre à ses futurs pasteurs la filière universitaire, pour les mettre sur le même pied que les candidats aux autres professions libérales, ce sont des pasteurs qui, aujourd'hui, préconisent une réforme des études théologiques qui enlèverait de plus en plus aux facultés leur caractère de hautes écoles et les séparerait des universités là où elles leur sont encore unies.

Les arguments de M. Trial, le principal apôtre de cette réforme (*La réforme des études théologiques*, par L. Trial, pasteur à Nîmes. 1912. Extrait de l'Avant-Garde) sont loin d'être sans valeur. A ses yeux, les facultés de théologie ont pour but de former de « bons pasteurs ». Or, au lieu d'être essentiellement des écoles professionnelles ou d'application, elles sont des écoles d'érudition et de hautes études incapables, sans réforme, de préparer les prophètes enflammés dont l'Eglise a besoin. Libre aux étudiants qui ont le goût de la théologie pure de se spécialiser à leur guise et qu'on leur en conserve le moyen. Mais c'est vers la théologie pratique que le gros doit être orienté et c'est à elle que doivent être subordonnées les autres disciplines. Pour faire de l'exégèse instructive et édiflante, et pour connaître à fond sa Bible, il n'est pas indispensable de savoir l'hébreu, ni le grec. La théologie historique et la systématique sont beaucoup trop cultivées pour elles-mêmes et, à force de s'attacher aux choses et aux gens du passé, on néglige presque complètement les besoins de notre temps et l'étude toujours plus nécessaire des sectes et des mouvements d'idées contemporains.

C'est mû par une préoccupation analogue que, dans son discours de rentrée de la Faculté de Paris (en novembre 1912), M. Wilfred Monod posait et, avec regret, résolvait négativement cette question : « Préparons-nous des missionnaires pour l'intérieur ? »

On le voit : cette tendance nouvelle aboutirait à subordonner le travail des facultés aux besoins des églises. Il est permis de se demander si c'est bien là leur rôle? Sans doute elles sont appelées à *contribuer* à la formation de pasteurs, mais n'est-ce pas une erreur que de demander aux études théologiques de créer ou développer la foi des étudiants, comme de faire d'eux de « bons pasteurs »? Leur tâche

n'est-elle pas plutôt — et qui en nierait l'urgence aujourd'hui ? — de consolider et d'éclairer leurs convictions, tout en les prémunissant contre un légalisme ou un illuminisme également dangereux.

Nous ne méconnaissons certes pas l'importance du problème posé avec tant d'indépendance et de courage par M. Trial ; nous estimons avec lui qu'il se pose d'une façon aiguë à l'heure actuelle, et nous espérons que la *Revue* ne tardera pas à l'aborder d'une façon approfondie ; mais nous pensons qu'il ne doit pas être résolu au détriment d'études sérieuses, car, à notre sens, tout ce qui enlèverait à l'heure actuelle de leur valeur scientifique aux études de théologie, loin de servir les Eglises, ne contribuerait qu'à accentuer davantage le fossé qui s'est creusé entre la religion et la société. V.

— La réforme des études de théologie a provoqué, nous l'avons dit, une abondante floraison de publications depuis une vingtaine d'années. Parmi les travaux les plus récents, il faut signaler le discours que M. Eberhard Vischer a prononcé en sa qualité de recteur, au mois de novembre dernier, lors de la fête anniversaire de l'université de Bâle. Cette étude, qui vient de paraître chez l'éditeur Siebeck, à Tubingue, sous le titre *Die Zukunft der evangelisch-theologischen Fakultäten* (36 p. in 8), est remarquable par la hauteur de vues et la modération dont son auteur a fait preuve.

— Notre collaborateur, M. Hugo Gressmann, professeur à l'Université de Berlin, publie dans la livraison d'avril de l'*American Journal of theology*, de Chicago, une intéressante étude sur « les sources de l'espérance messianique en Israël », sur laquelle nous attirons l'attention de nos lecteurs.

— Notre collaborateur M. Emile Lombard a consacré à Swédenborg, à propos du récent ouvrage de M. Byse, un petit article extrêmement suggestif dans le « Bulletin littéraire et bibliographique » de la *Bibliothèque universelle* (septembre 1912).

Après avoir loué l'ouvrage admirablement documenté de M. Byse, M. Lombard se prend à regretter que l'auteur « n'ait pas été tenté par l'analyse à faire des symptômes qui permettraient de démêler la genèse du visionnaire chez le savant et l'homme de société » et il montre par plusieurs exemples le parti qu'un psychologue pourrait tirer de certaines notes du penseur de Stockholm pour poser de son cas « un bon diagnostic — soit dit sans la moindre intention irrévérencieuse et dépréciatrice ».

LE PROBLÈME DE LA DESTINÉE HUMAINE

DANS LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

Conférence faite à l'Association chrétienne d'étudiants de Genève.

Il semble que l'orientation philosophique de notre époque soit déterminée par une réaction contre l'intellectualisme. On s'accorde à vouloir réduire la portée de l'intelligence, sans d'ailleurs observer toujours la distinction qu'il convient de faire entre l'intelligence et la raison. En face de l'intelligence et de la raison, on affirme les droits de la vie et de l'action.

Dans ce grand mouvement d'idées, que l'on peut, d'une manière très générale, appeler le pragmatisme, certaines doctrines se détachent avec force et s'imposent irrésistiblement à l'attention : telles sont les doctrines célèbres de W. James et de M. Bergson. D'autres cependant, moins connues, méritent d'être étudiées. Parmi celles-ci, il en est une qui a posé l'action comme l'être profond des choses, et s'est efforcé de fonder sur l'étude du développement de l'action une conception religieuse de la vie humaine. Je veux parler de la philosophie dite précisément Philosophie de l'Action, dont les principaux représentants sont M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière. M. Blondel, actuellement professeur à la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, a publié en 1893 un livre, resté célèbre, intitulé : *L'Action* (avec le sous-titre : *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*). Ce sont les idées contenues dans cet ouvrage que je voudrais

vous exposer. Assurément le chef d'œuvre de M. Blondel, quelle que soit son importance, ne renferme pas toute la Philosophie de l'Action. M. Blondel lui-même a développé certains points de sa doctrine dans des travaux ultérieurs. D'autre part, une doctrine considérable, procédant de la même inspiration que celle de M. Blondel, a été élaborée par le P. Laberthonnière, l'éminent directeur des *Annales de Philosophie Chrétienne*, qui a publié en 1903 un livre intitulé : *Essais de Philosophie Religieuse*. Mais je ne peux songer à vous décrire l'ensemble de cette philosophie. Obligé de concentrer mon effort sur un point, je vais essayer de retracer, dans ses grandes lignes, la doctrine exposée par M. Blondel dans l'*Action*. Encore dois-je regretter que la brièveté nécessaire de mon exposé ne me permette pas de mettre en lumière toute la richesse de pensée contenue dans ce livre admirable. (1)

I

Ce que M. Blondel se propose de trouver, c'est un point fixe dans le devenir universel, c'est quelque chose de stable, un terme auquel on puisse s'arrêter. Et cette recherche, lui faisant découvrir partout une instabilité qui force d'aller plus loin, l'oblige à parcourir tout le cercle immense de la réalité.

Tout d'abord, selon M. Blondel, ce principe stable que nous cherchons, ce n'est pas la science qui pourra nous le donner. On s'est fait, à cet égard, de singulières illusions. On a cru à la valeur absolue de la science. La vérité est que la science ne peut pas nous suffire, parce qu'elle ne se suffit pas à elle-même.

En effet, il y a dans la science une incohérence fondamentale. La science est constituée par deux tendances contraires, également importantes. D'une part, la science est

(1) On trouvera une étude d'ensemble sur la doctrine de M. Blondel et du P. Laberthonnière dans l'ouvrage de M. Cremer : *Le Problème Religieux dans la Philosophie de l'Action*. (Paris, Alcan, 1912.)

fondée sur l'homogène et le continu de l'espace : c'est la science mathématique. D'autre part, la science est fondée sur l'hétérogénéité et la discontinuité des choses : c'est la science de la nature. Tout réduire à l'homogène ; partout reconnaître l'hétérogène : ces deux procédés sont également scientifiques. Tantôt, la science s'attache à déterminer les espèces et les formes, à marquer les caractères distinctifs des êtres ; tantôt, elle néglige le contenu original de chaque phénomène, et proclame la continuité du déterminisme universel. Ces deux tendances vivent côte à côte dans la science et se fécondent mutuellement. Mais leur accord reste un mystère.

Observons d'ailleurs que la science échoue à vouloir réduire entièrement la qualité à la quantité. Voyez, dans l'ordre des sciences de la vie, le transformisme. Cette doctrine représente l'un des efforts les plus puissants que la science moderne ait faits pour réduire la qualité à la quantité, le discontinu au continu. Mais c'est vainement que le transformisme espère faire évanouir toute discontinuité. En tant qu'il a cette ambition, le transformisme est une sorte d'alchimie. L'alchimie voulait remplacer toutes les qualités des corps par l'unité d'une qualité finale ; le transformisme veut remplacer toutes les qualités spécifiques par l'unité d'une qualité originelle. C'est là une tentative vouée à l'insuccès. La qualité est irréductible à la quantité ; le discontinu est irréductible au continu.

Ainsi l'antinomie de la continuité et de la discontinuité n'affecte pas seulement, comme Kant l'a cru, les constructions de la métaphysique : elle se trouve dans la science elle-même. La science est impuissante à réduire la qualité à la quantité ; et pourtant la science est condamnée à passer incessamment de l'ordre de la qualité à l'ordre de la quantité. Au cœur de la science réside une intime contradiction.

En fait, pourtant, la science réussit. Achille rejoint et dépasse la tortue, malgré tous les raisonnements de Zénon. De même, la science, malgré toutes les incohérences qu'elle renferme, permet à l'homme de régner sur la nature. L'ex-

plication de ce fait est celle-ci : dans la science, il y a plus que la science ; il y a l'acte du sujet. Si la science réussit, si elle opère un passage inexplicable de la qualité à la quantité, c'est parce qu'elle est portée par l'action, qui la déborde. Voilà pourquoi notre pouvoir sur les choses va toujours plus loin que notre savoir. Au point d'arrivée, il y a plus que la science, parce qu'il y a plus que la science au point de départ. La science aboutit à l'action, parce qu'elle est partie de l'action, et parce qu'elle est tout entière suspendue à l'action.

Et l'action exprime précisément ce que la science ne parvient pas à expliquer : l'originalité propre de chaque être. Tout être est un phénomène en tant qu'il est soumis au déterminisme universel. Mais, en tant qu'il possède une qualité qui n'appartient qu'à lui, il s'élève au-dessus du phénomène et revêt un caractère d'infinité. L'infini est intérieur aux êtres : il ne consiste pas dans l'immensité de ce qui, vu de l'extérieur, apparaît sans bornes ; il réside dans l'intimité profonde par laquelle un être échappe à l'assujettissement que le tout fait peser sur lui ; il exprime la victoire d'un point sur l'univers entier. Or cet intérieur des choses, cet infini qui permet à un être de dominer les phénomènes, c'est l'action. Agir, c'est insérer quelque chose de soi dans la trame de l'univers ; c'est imposer au monde sa loi. L'action manifeste la réalité profonde qui constitue l'être et qui lui donne, par rapport au monde phénoménal, un aspect d'infinité transcendante.

II

Avons-nous trouvé ce que nous cherchons ? A défaut de la science, qui ne se suffit pas à elle-même, l'action, qui porte la science et la déborde, l'action, qui constitue l'être profond des choses, est-elle le terme inébranlable auquel nous puissions nous arrêter ?

Il n'en est rien, répond M. Blondel. Bien loin de se suf-

fire à elle-même, l'action est agitée par une immense inquiétude qui ne lui permet de se fixer nulle part dans l'univers. Bien loin de représenter le stable, l'action est perpétuelle instabilité. L'action vise constamment à se dépasser elle-même.

L'action consciente est libre. Nous avons dit, en effet, que l'action renferme un infini : elle n'est pas expliquée par ses conditions, elle est transcendante au monde phénoménal. De cet infini nous vient le sentiment de la liberté et de la raison. Par l'action, nous participons à une puissance infinie. Par la conscience que nous avons d'agir, nous nous élevons à l'idée de cette souveraineté créatrice qu'on appelle la liberté. Et c'est par là que nous sommes des êtres raisonnables. — Mais la liberté ne se suffit pas à elle-même. C'est vainement qu'on a tenté de l'ériger d'emblée en absolu. Ce que nous voulons réellement, c'est ce que nous ne sommes pas, ce qui nous dépasse et nous commande. La liberté ne reste elle-même qu'en se donnant une loi : elle conduit inévitablement à l'obligation. Après nous être renfermés dans l'intérieur de nous-mêmes pour y trouver un infini qui nous élève au-dessus de l'univers, nous sommes forcés de sortir de nous-mêmes et de chercher dans cet univers que nous avions cru dominer la condition nécessaire de notre vie intérieure. Et cette extériorisation doit se produire, non pas seulement par l'intention, mais par l'action. L'intention ne suffit pas ; ou, si elle suffit, c'est parce que l'action en est une partie intégrante. Née de l'action, qui nous révèle l'infinité du monde intérieur, la conscience de la liberté tend à l'action qui nous tourne vers l'extérieur et nous sollicite à créer un monde nouveau.

Dans cette expansion, l'action se heurte à une résistance. Avant même de s'être répandu au dehors, le sujet trouve en son fond une matière, une passivité : c'est le corps. Il y a dans le corps une multitude de forces qui luttent les unes contre les autres et contrarient le développement de l'action. Il faut que l'action domine ce tumulte chaotique en établissant une vivante conciliation des contraires. C'est là la syn-

thèse qui produit l'individualité. L'action est le lien qui rassemble toutes les parties de l'organisme et les tient réunies. Tout relâchement dans la tension de l'activité conduit inévitablement à la dissolution. C'est par l'action seule que l'organisme corporel subsiste dans l'unité qui le constitue. Et c'est du sentiment confus de cette unité que naît le plaisir, qui vient couronner l'action.

Cependant nous ne pouvons pas nous arrêter à l'individualité. L'individu n'est rien par lui-même, isolé des autres individus. Il ne se possède véritablement qu'en sortant de lui-même. Sinon, il reste semblable à l'enfant, qui, ne vivant que pour lui-même, n'est jamais en lui-même. L'action, par laquelle un être existe, implique un commerce avec l'extérieur. Un acte quelconque, une parole, un geste, ne sont possibles que par le milieu dont ils réclament la collaboration. — Ce caractère universel de l'action se marque bien dans l'action une fois accomplie. L'action dépasse toujours le but que l'agent avait fixé. A son origine, elle supposait plus que l'agent ; c'est pourquoi son développement acquiert une ampleur que l'agent ne prévoyait pas. Aussi bien l'action, une fois accomplie, se détache de l'individu qui l'a émise : elle vit d'une vie indépendante et impersonnelle. C'est là ce qu'on voit clairement dans l'art, qui apparaît dès les premiers objets façonnés par la main humaine : la beauté de l'œuvre d'art manifeste une puissance impersonnelle, planant au-dessus du temps et de l'espace. — Impersonnel par l'indépendance de son développement, le produit de l'action est encore impersonnel par le mystère de l'inspiration d'où il procède. Ce qui, en lui, vient de l'agent n'est pas renfermé tout entier dans l'intention consciente de l'agent : notre œuvre vient du fond obscur de notre être, et manifeste des puissances qui, bien qu'étant en nous, ne sont pas connues de nous. C'est par là qu'elle exerce une action sur les hommes, par tout ce qu'elle contient d'ébauche incomplète et de pressentiment. Les œuvres du génie renferment des virtualités que la collaboration des foules, avec le temps, fait

passer à l'acte. L'action est ainsi le principe de l'union entre les êtres. Née de cette union, elle l'engendre à son tour. Par le caractère d'impersonnalité qu'elle revêt dans ses manifestations les plus personnelles, elle établit la communion des intelligences.

Mais l'action ne se contente pas de rattacher les êtres les uns aux autres par le caractère impersonnel de l'œuvre qu'elle a produite. Elle prétend encore constituer l'association directe des êtres entre eux. Ce qu'elle réclame, ce n'est pas seulement la collaboration que le sujet extérieur apporte à son œuvre, c'est l'intimité même du sujet extérieur, afin qu'elle puisse réduire la multiplicité des sujets à un tout auquel l'individualité de chacun se dévoue. L'action vise à constituer l'union active des sujets eux-mêmes ; elle veut mettre en commun toutes les énergies. Voilà le fondement de la société. De même que l'action avait construit l'organisme individuel, elle est le ciment qui édifie la cité humaine. Nous ne tenons les uns aux autres que par l'action, qui a son but dans la société.

Est-ce là cependant un but définitif ? Il est impossible de le croire. Nous trouvons dans la société la même instabilité que nous avons partout rencontrée. La société commence par l'amour de deux êtres qui veulent être tout l'un pour l'autre, qui veulent confondre leurs deux vies dans une indissoluble unité. Mais leur désir, allant plus loin que leur désir, engendre l'enfant. Ils voulaient être un : ils sont trois. L'amour ne suffit pas à l'amour : l'amour a pour fin la famille, qui ne tardera pas à se disperser. — Et l'action, constituant la société, ne s'arrête pas à la famille. Poursuivant sa route, elle crée la patrie. Puis, dépassant la patrie, elle crée l'humanité. Ainsi s'élargit de plus en plus le cercle de son infatigable ardeur.

Mais l'action ne peut se borner à l'humanité. Elle embrasse l'univers tout entier. D'où son caractère inévitablement moral : l'action implique un acte de confiance en l'univers ; elle accepte ce qui dépasse notre compréhension.

La morale naturaliste l'a bien vu : ce sont les réactions du milieu universel sur l'action qui fixent la tradition des règles pratiques. Mais la morale naturaliste ne suffit pas. L'univers ne nous donne des leçons que parce que nous avons commencé par nous confier à lui d'une manière désintéressée. Et l'élan de notre action va plus loin que les expériences qui nous sont imposées par l'univers. L'action traverse le monde sans trouver le terme de son aspiration. C'est pourquoi l'esprit humain suppose, au-delà du monde réel, un monde idéal. C'est la métaphysique qui prépare l'action à chercher son motif au-dessus de tout ce qui est réalisé dans la nature. Cependant la métaphysique, à son tour, est insuffisante. La pensée est toujours bornée, et les systèmes les plus larges sont impuissants à saisir la vérité. Mais l'action va plus loin que la pensée. Elle réclame un absolu. Faute de le trouver, elle tombe dans les erreurs de la superstition : la force de l'action n'étant pas épuisée, il subsiste un reliquat de l'activité humaine ; ce reliquat, l'homme essaie de s'en décharger sur le premier support venu ; il se retourne vers les phénomènes pour leur conférer l'absoluité. Mais cette tentative désespérée échoue dans la contradiction. L'homme doit se convaincre que le phénomène est incapable de lui donner le but suprême de l'action. Il n'a plus alors qu'à sortir du phénomène pour s'élever jusqu'à l'être même de l'action, jusqu'à « l'unique nécessaire ».

En fait, tout crie à l'homme qu'il n'est pas son propre maître. Si même l'homme avait la puissance de faire tout ce qu'il veut, il resterait qu'il n'a pas déterminé sa volonté telle qu'elle est. Et cette hétéronomie se marque dans le fait qu'aucun but atteint par la volonté ne peut la satisfaire. Après n'importe quel succès, elle se retrouve en face du même vide immense. Ce joug que nous portons se fait sentir cruellement dans l'impossibilité où nous sommes de remédier à nos actes. Si nos actes étaient véritablement à nous, nous pourrions défaire ce que nous avons fait. Or il n'en est pas ainsi. L'acte, une fois accompli, est fixé pour

l'éternité : nous ne sommes pas seuls à l'avoir accompli. — Mais cette défaite apparente de l'action manifeste la grandeur du principe qui est au fond de l'action. Si rien de ce que je veux ne me contente, c'est qu'il y a, au fond de moi-même, une aspiration qui me pousse à m'élever toujours plus haut. Si le phénomène ne m'apparaît plus que comme néant, c'est que je ressens l'impérieux besoin de quelque chose auprès de laquelle le phénomène ne compte pas. La vie humaine est portée par l'inextinguible désir de l'Absolu : elle réclame Dieu.

III

L'existence de Dieu est attestée, tout d'abord, par la contingence des phénomènes. Comme nous l'avons reconnu, il y a partout instabilité, partout impossibilité de s'arrêter. Et pourtant cette instabilité n'est pas le néant. On ne peut pas s'en tenir au phénomène ; mais on ne peut pas non plus y renoncer. La contingence renferme quelque nécessité. C'est là ce que nous sentons bien. Nous sentons que les phénomènes ne sont pas entièrement vides. Nous sentons que nos actes ne sont pas rien : au fond de notre indigence, nous sentons une merveilleuse plénitude. C'est que le contingent n'est pas le pur contingent : au fond du contingent, il y a le nécessaire. Nous renouvelons ainsi l'argument cosmologique : ce n'est pas en dehors du contingent, c'est au sein même du contingent qu'il faut chercher le nécessaire. — D'autre part, nous trouvons en nous une disproportion constante entre la pensée et l'action ; toujours l'idéal conçu par la pensée est dépassé par l'action : toujours la réalité produite par l'action est dépassée par un idéal renaissant. Notre vie est une perpétuelle oscillation autour d'un point de coïncidence où la pensée et l'action se confondraient dans une parfaite unité. Ce point, nos démarches ne s'y fixent jamais ; mais elles y passent sans cesse. Elles le supposent donc. Notre existence tout entière suppose

l'identité réalisée de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'action, ce qu'Aristote appelait l'acte pur de la pensée. Et voilà renouvelé l'argument téléologique : c'est dans la nature même de notre action et de notre pensée imparfaites que nous trouvons la présence d'une pensée et d'une action parfaites. — Par là, l'argument ontologique, lui aussi, reprend une vigueur nouvelle. L'idée de perfection n'est plus seulement une abstraction : c'est une réalité supposée par la vie même de la pensée et de l'action. Ce n'est plus un idéal dont on prétendrait extraire le réel : c'est un réel dans lequel on trouve l'idéal. — Ainsi, selon M. Blondel, toutes les preuves de l'existence de Dieu deviennent efficaces lorsque, se renforçant les unes les autres, elles sont fondées sur les exigences de l'action. Seule l'action renferme toute la réalité. C'est pourquoi d'elle seule ressort évidemment l'existence de l'Absolu.

Cette pensée de Dieu, qui nous est imposée par l'action, nous ne pouvons la garder que par l'action. La pensée pure est impuissante à saisir l'Absolu : elle ne peut y parvenir qu'en s'exprimant par l'action. Et c'est d'elle-même que l'action tend à résoudre le problème qu'elle a posé. L'action humaine est une synthèse de l'homme avec Dieu. C'est pourquoi elle est traversée par une aspiration infinie : elle aspire à devenir Dieu. L'action tend inévitablement à réaliser cette idée de la perfection qu'elle conçoit nécessairement. Elle nous commande de nous égaler à Dieu. — L'homme est donc conduit, par la nécessité de l'action, devant une alternative, dans laquelle vient se concentrer tout le tragique de sa destinée. L'homme peut s'effacer devant Dieu, s'ouvrir à la lumière de l'Absolu, vivre de la vie divine. Il peut aussi fermer son cœur, résister à Dieu, prétendre se suffire à lui-même. L'homme peut opter pour la vie ou pour la mort de l'action.

L'homme peut opter pour la mort de l'action. Il peut se détourner de Dieu et s'adorer lui-même. Mais qu'il prenne garde ! En appliquant à un terme borné l'infinie tendance de

sa volonté, il ne détruit pas cet infini qui est en lui. Quoi qu'il fasse, l'homme reste infini. Quelle qu'en soit l'inspiration, l'action humaine échappe aux limites étroites du temps. C'est là ce qu'atteste le caractère d'éternité que possède l'action. Eternité qui se révèle par l'immensité des conséquences qu'engendre le moindre de nos actes. Eternité qui se marque dans l'indestructibilité de l'acte une fois accompli : ce qui a été fait dans un instant, tout le déroulement de la durée ne suffirait pas à le défaire. L'homme ne peut se dépouiller de son infinité. Dans l'acte libre par lequel il se détourne de Dieu, s'insinue malgré lui la puissance infinie de Dieu. Détourné de Dieu, il ne peut se détacher de Dieu. Manquant sa destinée, il ne peut se dérober à la grandeur de sa destinée. L'homme veut être sans l'Etre ? Soit. Mais, en se perdant, il ne coupe pas le lien qui le rattache à l'Etre. Il est mort, et pourtant il est éternellement vivant. Par sa faute, il s'est condamné lui-même au supplice de vivre à jamais en embrassant, dans une horrible étreinte, son propre cadavre.

Mais l'homme peut se tourner vers la lumière : il peut opter pour la vie de l'action. Il peut laisser Dieu régner sur son existence, de telle sorte qu'il ne soit plus qu'un instrument de la volonté divine. Voilà le fondement dernier du devoir, de l'obligation. La conscience nous dit que l'action est bonne lorsque la volonté se soumet à cette sorte de contrainte qu'on appelle l'obligation. La raison en est qu'il n'y a de bien véritable que là où nous écartons les préférences naturelles de la volonté pour accepter une loi, un commandement divin. Il faut que notre vie manifeste l'infini qui est en nous. Nous ne devons pas rester enfermés dans les limites de notre individualité ; mais nous devons nous efforcer de mettre dans chacun de nos actes la grandeur et l'universalité de l'Absolu. Ainsi seulement nous parviendrons à la liberté et au bonheur : être libre, c'est renoncer à sa volonté propre ; être heureux, c'est s'élever au-dessus de toutes les possessions particulières. L'homme doit ne se contenter de

rien de fini. L'ardeur qui est nécessaire pour accomplir les tâches de la vie, il doit la demander au détachement plutôt qu'à la passion. Il doit être dans le monde comme n'y étant pas ; il doit vivre comme s'il était mort. La mort : elle est au fond de la terreur sacrée qu'inspire à l'homme la vue de la divinité. Nul ne se donne à Dieu sans mourir. Mais la mort est suivie de la résurrection. Des profondeurs de l'abîme où le néant est apparu jaillit la plénitude de la vie éternelle.

Cette vie divine, nous ne pouvons la réaliser en nous que par l'action. Il se présente à nous des actes auxquels la nature ne nous porte pas et qui contrarient notre amour-propre : ce sont les actes de foi. Nous devons les accomplir. Sans avoir la foi, nous devons agir comme si nous l'avions déjà, afin qu'elle soit engendrée en nous par la vertu de l'action. La foi ne va pas de la pensée à l'action : elle va de l'action à la pensée. Dans l'action s'accomplit la fusion de l'homme avec Dieu : c'est pourquoi la pensée, en traversant l'action, s'enrichit infiniment. — Et la foi n'est pas seulement le résultat de l'action. A son tour, elle est un principe d'action. La vie religieuse a besoin, pour se réaliser, de s'exprimer dans une action déterminée. Adorer en esprit et en vérité, ce n'est pas s'abstenir de toute pratique. La foi religieuse, en voulant se passer de l'action, se réduirait à n'être plus qu'une aspiration flottant dans le vide. Mais cette action qui soutient la foi ne saurait être déterminée par l'homme. Comment l'être fini mettrait-il l'infini à sa portée autrement qu'en le rabaissant ? Il faut que l'infini, de lui-même, se rende fini. D'où la nécessité de préceptes révélés, qui soient un don de Dieu. L'esprit religieux réclame cette lettre, de même que l'âme a besoin du corps. Bien loin de tuer l'esprit, la lettre le consolide et le vivifie.

Du sommet auquel nous sommes parvenus, nous pouvons nous retourner vers les étapes que l'action a successivement parcourues et considérer comme une réalité tout ce qui

jusqu'alors nous était apparu comme un simple phénomène. Maintenant que la série est achevée, il est juste que nous fassions participer chacun de ses termes à la solidité de l'être qui en est l'aboutissement nécessaire. Nous pouvons donc affirmer la valeur absolue de la connaissance, la correspondance absolue entre l'être et le connaître. Cependant nous devons nous rappeler que, pour arriver au terme d'où jaillit la certitude, il faut passer par l'alternative qui se pose à l'action humaine et trancher le problème pratique : l'être reste donc radicalement hétérogène à la connaissance. Mais cette hétérogénéité disparaît pour celui qui a préféré la vie à la mort. A celui qui a opté pour la vie de l'action, tout se dévoile. En Dieu se retrouve la réalité de toutes les choses. Et cette réalité atteste l'infinie bonté de Dieu. Les choses sont ce qu'elles nous paraissent : il n'y a pas de fond à la nature. Les choses sont parce que nous agissons sur elles, et parce qu'elles agissent sur nous. Ce n'est donc pas assez de dire que les choses existent parce que Dieu les voit : elles ne sont alors que passives, et n'atteignent pas à l'existence. Les choses existent parce que Dieu les voit à travers le regard de la créature et leur permet d'agir sur lui. La réalité des choses implique l'ineffable condescendance de Dieu qui se rend passif de l'action de sa créature. — C'est ainsi que, de ce point de vue suprême, se manifeste la réalité de toutes choses. Ce qui semblait auparavant n'être qu'un moyen pour la réalisation de l'action apparaît comme absolument réel. En Dieu, l'affirmation du primat de l'action vient se confondre avec l'affirmation du primat de la vérité.

Tels sont les grands traits de cette philosophie. Assurément je ne vous propose pas de l'accepter complètement. Nous pourrions faire, à son propos, certaines réserves. Je me contenterai de vous dire que la philosophie de l'action, comme les autres formes du pragmatisme, me paraît méconnaître le caractère propre et l'importance de la raison. On veut nous parler de l'action libre et raisonnable. Mais comment pose-

t-on la raison et la liberté ? On déclare que l'action, exprimant la qualité originale qui constitue l'intérieur de l'être, renferme un infini ; et c'est sur la conscience de cet infini qu'est fondée la conscience de l'action comme libre et raisonnable. Mais cette qualité originale, que l'on peut trouver dans n'importe quel être, ne saurait donner le fondement suffisant de la raison et de la liberté. La raison et la liberté supposent que l'être s'élève au-dessus de la Nature, au-dessus de la séparation que la matière institue entre les individus, et participe à l'infini de l'Esprit. Or nulle part, dans cet immense développement de l'action, nous n'avons trouvé une distinction marquée entre l'ordre de la Nature et l'ordre de l'Esprit. Cela est si vrai qu'après avoir posé l'action comme libre et raisonnable on revient aux manifestations élémentaires de la vie et l'on nous montre l'action constituant l'organisme corporel. Voilà pourquoi, sans doute, une certaine obscurité, une certaine incohérence, plane sur cette doctrine et l'empêche de porter tous ses fruits. Si l'on s'était placé au point de vue que nous indiquons, il n'aurait pas été possible de présenter la liberté comme incapable de se suffire à elle-même et nous tournant vers le dehors. Assurément la liberté comporte une loi ; mais cette loi n'est autre que la loi de la raison : il n'y a pas là d'hétéronomie. Assurément la liberté nous contraint de sortir de notre individualité ; mais c'est pour nous élever à l'universalité de l'Esprit : il n'y a pas là d'extériorité. Il n'aurait pas été possible, non plus, de considérer le monde idéal, objet de la métaphysique, comme un substitut inefficace de l'être en soi. Car le monde idéal, découvert par la pensée d'un Platon et d'un Aristote, le monde idéal qui dépasse le phénomène tout en lui étant immanent, c'est précisément le monde de la raison et de la liberté. Et c'est dans ce monde-là, et nulle part ailleurs, qu'il faut chercher l'Absolu. — Vous voyez que nous sommes loin de pouvoir nous accorder tout à fait avec M. Blondel. Mais nous ne nous en sentons pas moins pressé de rendre hommage à tout ce qu'il y a d'original et de pro-

fond dans sa pensée. C'est une grande idée que de s'attacher ainsi à l'action pour en étudier l'expansion et l'inévitable transcendance. Et cette idée, M. Blondel l'a merveilleusement développée, avec une ampleur et une pénétration saisissantes. Du point de vue auquel il nous invite à nous placer, la vie humaine et la relation entre l'homme et Dieu apparaissent éclairées par une lumière nouvelle. Nous croyons que cette philosophie est digne d'être considérée par tous ceux qui méditent sur le mystère de la faiblesse et de la grandeur humaines.

CHARLES WERNER.

A PROPOS D'UN MYSTÈRE

Dans un article paru ici sous le titre *Le mystère du devoir* M. Pierre Bovet critique la réponse donnée par quelques théologiens de Genève à cette question : Quelle est l'origine du devoir? Il avait lui-même, au cours d'études précédentes, (1) tenté naguère des voies nouvelles qui ne manquent pas d'intérêt. Il y traitait du devoir à un point de vue strictement et volontairement scientifique. C'était son droit, et il eût été de mauvaise grâce de le lui contester, quoiqu'on puisse se demander, non sans de justes raisons, jusqu'à quel point la notion même de devoir supporte une telle limitation. En effet, il est évident, d'une part, que tout phénomène psychique tombe, de par sa nature, au rang des objets d'observation des psychologues armés du principe de l'exclusion de la transcendance; et les devoirs, non moins que les conversions par exemple, sont des phénomènes psychiques. Mais il est évident aussi que, en vertu du même principe, les psychologues ne prétendent pas épuiser toute la signification des phénomènes qu'ils étudient et laissent en général de côté les questions d'origine et de valeur. Nous n'avions donc pas à nous émouvoir, comme théologiens, des études de M. Bovet tant qu'il ne nous reprochait rien. Mais voici qu'il passe de l'étude à la critique. Il attaque *l'Ecole de*

(1) *Les conditions de l'obligation de conscience.* Année psychologique, t. XVIII, p. 55-120; *La conscience du devoir dans l'introspection provoquée.* Archives de psychologie, t. IX, p. 304-369.

Genève (un bien gros mot!) et, chose curieuse, il l'attaque pour ses prétentions illusoires à une psychologie qui n'en est pas une, puisque ces théologiens se permettent de parler de Dieu et de son action! Nous accuserait-on d'être pédants à ce point, ou voudrait-on nous pousser à le paraître? Peut-être l'un et l'autre. Quoi qu'il en soit, nous demandons humblement la permission — tout en restant des croyants, c'est-à-dire des hommes qui s'occupent *parfois* de transcendance et à qui *il arrive* d'en parler — de pénétrer de temps à autres dans le domaine sacro-saint de la science qui exclut toute transcendance. Nous prions seulement les détenteurs de cet empire de ne pas nous y retenir prisonniers, alléguant dans ce but, non point un titre quelconque, fût-ce celui de théologiens, mais notre simple nature d'hommes et le gros bon sens qu'elle nous impartit.

Pour être fidèle à la mémoire de ceux qui nous ont précédés dans la carrière, César Malan et Gaston Frommel, il faut bien prendre garde que leur objectif constant a été le service religieux. Ils ont occasionnellement emprunté des armes à la science; mais jamais ils ne se sont sentis liés à un point de vue nécessairement exclusif de ce qui leur était le plus cher. A la base de la théorie du devoir qu'ils ont édifiée, il faut voir, nous semble-t-il, bien plus le souci *religieux* d'éclairer un problème qui pour eux était religieux en son fond, que la préoccupation d'étiqueter scientifiquement un fait moral. Si le *profit scientifique* de leur doctrine est nul, comme le laisse entendre M. Bovet, parce que l'action divine sur le subconscient (qu'ils invoquent) est plus mystérieuse aux yeux du savant que toute autre chose, (1)

(1) Du reste l'originalité du point de vue de Frommel n'est point surtout ni exclusivement d'avoir statué à la base du devoir une action divine *subconsciente* (Les études contemporaines auraient tôt ou tard amneé, dans le champ de la théologie, des vues analogues). Elle réside bien plutôt dans l'analyse qu'il a donnée du devoir, et particulièrement dans cette découverte que le fait du devoir comporte une *dualité interne irréductible* qui décèle en lui un *facteur humain* et un *facteur divin* à l'œuvre. C'est par là surtout qu'il innove et oriente.

son *profit religieux* ne l'est peut-être pas. Cette doctrine a contribué à libérer bien des consciences en leur montrant le fondement plausible, si ce n'est scientifiquement établi, de certains caractères moraux du devoir qui restaient pour elles jusqu'alors angoissants ou troublants.

« Je n'hésite pas quant à moi, a écrit William James, à trouver les droits de la morale supérieurs à tous autres, partant à croire à l'existence du libre arbitre et à considérer le déterminisme de la psychologie comme un principe provisoire, et comme une simple méthode. » (1) Ces paroles expriment toute une attitude d'esprit; or celui qui les a prononcées — on ne le contestera pas — était un psychologue, et non l'un des moindres. Comme lui et avec lui, César Malan et G. Frommel ont été d'avis qu'au-dessus des droits de la méthode, il y en a d'autres plus impératifs et plus urgents encore à maintenir. C'est préoccupés de vie, de vie religieuse et morale, c'est pénétrés d'un humanisme véritable qu'ils ont abordé le problème du devoir pour en donner, non point avant tout une solution impeccablement scientifique, mais simplement une solution conforme aux droits de la morale et ne contredisant pourtant, sur aucun point, les données acquises de la science.

On peut critiquer cette attitude ; mais peut-être est-elle plus raisonnable, en définitive, qu'aucune autre. Car la question se pose — et c'est elle que nous voudrions toucher maintenant — de savoir si et dans quelle mesure il est possible, par la seule psychologie scientifique, d'atteindre à ce qui fait la nature et l'essence même du devoir. Sans doute on objectera que la même question se pose à propos de tous les phénomènes religieux et que la psychologie religieuse ne laisse pas cependant de les étudier. Nous n'en sommes pas si sûrs. Car, il faut le remarquer, les faits physiques et psychiques qui accompagnent, par exemple, une conversion gardent leur valeur et leur portée chez un individu, même si l'on ne tient aucun compte de la transcendance. Le *devoir*,

(1) *Précis de psychologie*, p. 613.

au contraire — son nom même l'indique — est une perpétuelle anticipation; il est toujours en voie de réalisation. Une fois accompli est-il encore le devoir? Conserve-t-il une signification une fois dépouillé du caractère obligatoire qui le constitue? N'est-ce pas *la forme* qui est tout dans le devoir? Sans sa forme, strictement subjective et échappant à tout contrôle étranger, le contenu du devoir est-il encore le devoir?

Ce sont là, nous dira-t-on, questions de définition. Il est vrai. Mais nous allons voir que ces définitions portent, en réalité, plus loin qu'on ne le pense. Ce sont elles qui nous séparent, et il pourrait bien se faire que, sous le même nom, M. P. Bovet et les théologiens qu'il critique aient étudié deux ordres de phénomènes assez dissemblables l'un de l'autre, si ce n'est diamétralement opposés. Essayons de montrer que tel est bien le cas.

M. Bovet part d'un principe ou plutôt d'un précepte : celui qui commande aux sciences inductives de commencer toujours par étendre le domaine qu'elles ont à cœur d'étudier. Rien de plus légitime ! A une condition cependant, c'est que les objets de l'étude soient de même ordre. Pour étudier le devoir, on sera donc en droit d'étendre ses observations à tous les faits qui présentent les caractères propres au devoir, mais non point à ceux qui n'offrent pas ces caractères. Une définition préalable s'impose donc. Si large soit-elle, elle devient nécessaire. Il faut bien, en effet, s'accorder sur ce qu'on entend par « devoir » et se demander quels sont les caractères des faits qu'on se propose d'observer. M. Bovet s'en est douté. Mais — et c'est de là que vient tout le mal — il s'est laissé influencer dès le début, et plus que de raison, par les idées très particulières d'une école : l'école sociologique des Durkheim, Marillier, etc.

MM. Durkheim et Marillier, en élargissant leur enquête selon le précepte susmentionné, nous dit M. Bovet, ont constaté « que les impératifs rationnels de Kant ne sont pas les seuls qui nous obligent ». Ils ont admis au nombre des

actions obligatoires des faits tels que ceux-ci : se mettre en deuil à la mort d'un parent, faire maigre le vendredi, éteindre une bougie ou en allumer une quand on constate qu'il y en a trois qui brûlent ensembledans une pièce, ramasser du sel renversé sur la nappe pour le jeter par-dessus son épaule, se découvrir devant un convoi funèbre, etc. — A l'ouïe d'une pareille énumération, le simple bon sens nous avertit déjà d'une dissonance. Et, en effet, MM. Durkheim et Marillier sont tombés, en rapprochant ces faits du devoir, dans l'erreur que Kant signalait déjà et ont confondu *obligation morale* et *contrainte sociale*. Car les faits que nous venons de citer, loin de s'imposer à l'individu avec le caractère d'obligation, pèsent bien plutôt sur lui comme une influence du milieu, influence qu'il discute, contre laquelle il réagit et à laquelle même il se soustrait sans l'ombre d'un remords, dès que son autonomie morale s'affirme et dans la mesure souvent où elle s'affirme.

Cette confusion initiale touchant la notion du devoir est grosse d'un quiproquo qui va s'étendre à toute l'étude de M. Bovet, car, en passant du domaine de la sociologie à celui de la psychologie, il ne s'en est pas affranchi. C'est elle qui domine l'orientation de ses recherches, commande leur direction et finit par en dicter les conclusions inévitables et parfaitement logiques.

Mais précisons les choses ! C'est au cours d'expériences d'association que M. Bovet s'est avisé d'approfondir ses observations sur le devoir. Les sujets de ces expériences recevaient du directeur une *consigne;* et ce sont leurs réactions vis-à-vis de cette consigne que l'auteur a étudiées comme étant des devoirs. Or la question que nous nous posons immédiatement est la suivante : Peut-on assimiler les réactions d'un individu en face d'une consigne donnée de l'extérieur et par une personne humaine à des devoirs ? Le devoir, répond M. Bovet, est constitué par *un conflit de tendances*. Voilà la définition. Elle est large. Elle n'est pas fausse. Mais elle est partiale ; elle ne tient compte que d'un des éléments

du devoir: son côté social. Mais le devoir a aussi une face morale. Psychologiquement parlant, on ne peut le nier; et ce côté moral, c'est l'obligation, non point l'obligation au sens des sociologues, sorte de contrainte sociale, de pesée amorale, pour ainsi dire, et sans qualité spécifique, mais une obligation respectant l'autonomie du sujet tout en s'imposant à lui, une obligation qui le domine tout en faisant partie de lui en quelque façon.

Pour parler de cette obligation, une certaine introspection est, il est vrai, nécessaire; mais je ne sache pas que la psychologie n'en doive pas tenir compte. On accepte, en psychologie religieuse, les témoignages des convertis sur leur état intérieur. Pourquoi ne pas questionner les gens qui accomplissent tout simplement leur devoir au cours de la vie de tous les jours sur le sentiment spécial qu'ils éprouvent quotidiennement en acceptant la tâche à laquelle ils se sentent appelés, ou en se rebellant contre elle? Cette analyse introspective a, du reste, été faite en partie. On en trouverait les éléments dans les biographies et autobiographies des héros religieux, et aussi dans les travaux des penseurs qui, en parlant du devoir, n'ont fait que décrire, souvent avec grand soin, leur propre sentiment du devoir.

Or d'un dépouillement, même sommaire, de ces documents ressortirait très nettement ce fait que, toujours et partout, le devoir se distingue de toute autre manifestation psychique par un caractère *sui generis* qu'on a appelé l'obligation morale. Ce caractère spécifique du devoir, peu aisé à décrire exactement, est, par contre, très fortement senti et immédiatement reconnu dans la pratique. Il donne à l'individu l'impression d'un impératif s'accordant avec son autonomie personnelle tout en l'atteignant à travers elle, le sollicitant à l'action, mais par le dedans, sans et quelquefois contre les interventions extérieures et humaines. (1)

(1) Nous ne pouvons songer, dans les limites de cet article, à pousser plus loin l'analyse de l'obligation. Il suffit de consulter à cet égard les travaux de MM. Frommel et Fulliquet.

Si telle est la marque constante, le trait capital et dominant du devoir, à tel point qu'en étudiant l'un, on ne peut faire abstraction de l'autre, il appert que tout fait ne présentant pas le caractère d'obligation morale ne saurait être assimilé à un devoir. Or les actes accomplis à l'occasion d'une consigne au cours d'une expérience de psychologie ne nous frappent pas par une spécificité de ce genre. En étudiant les effets d'une consigne donnée par autrui, on n'étudie pas vraiment l'obligation. Elle existe, sans doute, cette obligation, chez le sujet qu'on observe ; mais elle n'est pas là où on la cherche. Pour la trouver, il faudrait rebrousser chemin jusqu'au moment où le sujet s'est senti poussé du dedans à accepter, pour un temps, le procédé purement artificiel de l'expérience, en vue d'une fin lointaine et tout en gardant conscience, par devers lui, de l'artificialité et de la durée restreinte de l'expérience. Or M. Bovet n'étudie pas le sentiment de devoir qui a porté son sujet à se soumettre à l'expérience, mais seulement l'imitation, consentie pour un instant, de ce sentiment ; imitation consentie à titre d'imitation, selon une convention ainsi formulée par le sujet : « Je considérerai l'apparition du mot au change-cartes comme un impératif » — autrement dit : « J'accepte de considérer temporairement comme *mon devoir* quelque chose qui, en réalité, ne l'est à aucun degré. »

On peut donc dire qu'au point de départ de ces expériences l'observateur a introduit une hétéronomie volontaire qui change la nature des actes observés à titre de devoirs. Il a posé une consigne humaine en lieu et place de l'impératif individuel et intra-personnel. Autrement dit, il a remplacé l'*obligation morale* par une obligation d'ordre *social*, reposant elle-même, je le veux, sur une obligation morale, mais à titre de conséquence et ne pouvant prétendre, en aucune façon, à la représenter dans sa pureté.

Or ce qui pouvait être parfaitement innocent quand il s'agissait d'étudier des phénomènes intellectuels, — je veux dire la substitution à une expérience originale et spontanée

de sa reproduction artificielle — prend une importance considérable et invalide les résultats quand il s'agit d'un *fait moral* comme le devoir, parce que, dans ce cas, le caractère spécifique du fait s'en trouve atteint et le fait lui-même en est, par cela même, dénaturé. (1) La substitution d'une consigne extérieure au commandement intérieur, d'une hétéronomie d'ordre social à l'autonomie personnelle conduit, au sein de l'expérience, à un processus psychique tout autre que dans la vie. Ce n'est plus le devoir qu'on observe, mais une reproduction conventionnelle du devoir qui en mutile les caractères essentiels. Il y a, entre les deux choses l'écart de la vie au jeu de la vie, de la réalité au spectacle.

Moralement on pourrait comparer le sujet d'une expérience de cette sorte au spectateur qui regarde jouer un drame, tandis que l'homme qui fait tout simplement son devoir serait celui qui participe au drame vécu en réalité devant lui. Chez le spectateur il se produit une série d'inhibitions qui l'empêchent, par exemple, de se précipiter sur la scène pour sauver celui qu'on assassine ou pour arracher une victime aux bras de ses bourreaux. Il vibre, à vrai dire, de quelques-unes des émotions qu'évoque la tragédie, mais l'atmosphère conventionnelle où il est plongé agit, qu'il le sache ou non, sur lui et altère ses processus psychiques. Chez le sujet d'une expérience les mêmes inhibitions ou des inhibitions analogues se produisent. L'expérimentateur joue sur lui le rôle du public dans la salle de théâtre. La conscience de l'artificialité du procédé trouble, à son insu même, sa spontanéité, et celle-ci n'est jamais complète. Le devoir, tel qu'on pourra l'étudier chez lui, ne sera donc pas le devoir tel qu'il naît dans la spontanéité de la vie, mais un devoir qui participera des caractères de la consigne donnée et de ceux de l'ambiance que crée l'expérience. Son origine hétéronomique et sa valeur contingente suffiront à le différencier de tout autre.

(1) Aurait-on jamais l'idée, pour étudier la conversion, de provoquer dans un sujet les processus psychiques qui, en général, semblent y conduire ?

Cela étant, les résultats de l'étude de M. Bovet n'ont plus rien qui doive nous surprendre. Ils sont dans la ligne de la plus pure logique. Ils découlent des prémisses données comme un effet de sa cause. En partant d'une conception du devoir qui vide ce fait de tout caractère d'obligation morale et ne tient compte que de ses rapports sociaux, on devait aboutir à une morale réduite aux impératifs de la sociologie. En posant *le précepte formulé* comme générateur de l'obligation, on dépouillait par avance celle-ci de sa qualité spécifique et le devoir ne pouvait plus être qu'un rapport d'homme à homme, *l'état de dépendance d'un homme vis-à-vis d'un autre*. Tant il est vrai qu'en dehors de l'impératif de conscience, la morale et toute morale se réduit nécessairement à une sociologie.

Encore une fois il ne faut pas s'étonner de ces conséquences logiques. Elles sont la rançon, non pas seulement d'une méthode scientifique impeccable qui systématiquement exclut de l'étude psychologique tout élément de transcendance, mais aussi et surtout de l'idée préconçue, et sans doute subconsciente, qui a présidé au choix des objets d'étude et en a délimité le champ. Il reste donc loisible, tout en rendant justice à l'irréprochable logique du procédé, de demeurer sceptique quant au point de départ et aux résultats. Nous avons déjà fait nos réserves à propos du genre de devoirs que M. Bovet a étudiés. Il resterait à montrer le danger moral et social de ses conclusions.

Si le critère pragmatiste est juste, s'il faut juger l'arbre à ses fruits, que penser d'un devoir qui s'explique intégralement, ou tout au moins en grande partie, par « ce rapport d'homme à homme, mélange à doses variables d'admiration, d'amour, de crainte, qui met un individu sous la dépendance spirituelle d'un autre » ? Un tel devoir ne se confond-il pas avec la soumission à l'autorité qui est la base du catholicisme ultramontain ? Ne risque-t-on pas, en adoptant sa légitimité, de réintroduire et d'introniser dans la société spirituelle un système de gouvernement des âmes qui semblait avoir fait son temps ?

Si, au contraire, fuyant un tel extrême, on invoque la concurrence libre des prestiges individuels qui tous se proposent à l'âme individuelle, comment justifiera-t-on des préférences pour l'un ou pour l'autre, puisqu'on nous dit que « le mystère du devoir, c'est, en définitive, le mystère du prestige des personnalités » ? Le sentiment du devoir se réduisant à subir un prestige, quel refuge restera-t-il à la société pour mettre en garde ses membres contre les prestiges dangereux et les influences néfastes et hypocrites? Sur quoi s'appuiera-t-on pour en contester la légitimité et pour en repousser les adroites entreprises ? Les pires menées deviennent sacrées pourvu qu'elles soient exécutées avec charme et habileté.

On le voit, quand l'autonomie du devoir sombre au profit de vagues hétéronomies sociales, ce n'est pas, chose curieuse, la sociologie qui en bénéficie. Au contraire, privée du seul recours qu'elle ait dans les individus contre les individus et dans la société contre la société, elle sera condamnée à user de l'argument d'autorité pour édicter le devoir ; et ce sera, de nouveau, le césarisme romain, à moins que ce ne soit l'anarchie laissant libre cours à toutes les compétitions et approuvant tous les prestiges sans distinction aucune.

Il serait aisé de développer ces remarques que nous ne faisons qu'indiquer. Notre but n'est point, cela va sans dire, d'accuser M. Bovet de tendances qu'il est bien loin de partager. Nous avons voulu simplement montrer quel risque il y a toujours à déplacer le centre de gravité du devoir. Ce n'est pas seulement une certaine métaphysique ou une théologie qu'on menace ainsi, mais peut-être aussi l'attitude d'esprit qui est à la base du protestantisme et qui l'a fondé. En effet l'honneur du protestantisme restera toujours d'avoir changé les bases de l'autorité, ou plutôt d'en avoir retrouvé le siège véritable, en maintenant contre et vis-à-vis de tous les prestiges humains l'autonomie individuelle d'un devoir immédiatement éprouvé par le croyant et librement accepté par lui.

Après comme avant toute étude, le mystère du devoir

demeure. Nous ne reprocherons pas à M. Bovet de ne l'avoir pas dévoilé, ni de l'avoir trop expliqué, mais bien d'en avoir négligé la face essentielle, le côté proprement moral. Et qu'il nous pardonne si, de ses recherches, il nous a semblé que montait comme le parfum d'une certaine philosophie particulière et d'inspiration *sociologique*.

G. Berguer.

Très sensible à l'honneur que m'a fait M. Georges Berguer en consacrant à ma théorie psychologique du devoir un article aussi sérieux et aussi courtois, je renonce à relever ici, faute de temps, les points de méthode psychologique qui nous séparent ; peut-être aurai-je l'occasion d'y revenir plus tard. Mais M. G. Berguer ne trouvera pas mauvais que j'établisse tout de suite devant ses lecteurs combien mon attitude philosophique générale est plus voisine de la sienne qu'on ne pourrait le croire.

1. En lisant que l'expérience de devoir est pour moi « un conflit de tendances », on est porté à penser que c'est la définition même que j'en ai donnée, et qu'il s'agit dans le devoir du conflit de deux tendances quelconques. Or je pense tout le contraire. « De ces deux tendances, écrivais-je, l'une présente certains caractères constants que l'on peut décrire ainsi : elle est déclanchée par une aperception particulière, et, quand elle est contrecarrée, elle évoque habituellement sous des formes diverses, l'impératif universel et inconditionnel, la consigne, qui lui a donné naissance ». (1) J'ai fait voir que chacun de ces caractères appartenait au devoir, tel

(1) *Les conditions de l'obligation de conscience*, p. 62 ; (voir aussi plus haut, p. 190).

que l'a décrit Kant — sans doute d'après sa propre expérience, comme l'insinue très justement M. Berguer.

2. La raison raisonnante n'est pas le tout de l'homme. M. Berguer l'établit en termes éloquents en tête de son article. Il me permettra de rappeler que c'est ma conviction, à moi aussi, puisque, faisant allusion à deux mots d'Ernest Naville et de Georges Simmel, j'ai conclu mon étude de l'*Année psychologique* en ces termes :

« En tant qu'homme de science, le psychologue doit absolument ne pas admettre d'avance l'absoluité du devoir, il sait qu'il peut être moralement obligé de nier l'obligation morale. Il garderait cette attitude si les termes qu'on vient de lire, hurlant d'être ainsi juxtaposés, n'éveillaient le philosophe, ou plus simplement, l'homme qui sommeille malgré tout en lui, et ne l'avertissaient de ceci : pas plus que des analyses et des déductions de concepts n'amèneront jamais l'intelligence abstraite du logicien dans le domaine de ce qui est, pas plus les déterminations causales et les inductions d'un psychologue ou d'un biologiste, si loin qu'ils les poursuivent, ne pourront faire sortir notre personnalité concrète du monde du devoir qui est le sien. »(1)

Si j'ai cru pouvoir me citer moi-même pour répudier la philosophie que le commencement de l'article de M. Berguer paraît me prêter, je renonce à le faire à propos de l'assimilation que mon critique établit à plusieurs reprises entre ma théorie du devoir et la théorie sociologique : je serais obligé de remettre sous les yeux du lecteur des pages entières de mes précédentes études.

Ce qui caractérise la sociologie de M. Durkheim et celle d'Auguste Comte, c'est la prétention d'expliquer l'homme par l'humanité, les faits psychologiques individuels par les phénomènes sociaux. J'essaie de faire exactement le contraire : de montrer que l'obligation dite sociale se ramène à un rapport de personne à personne.

Mais surtout on me permettra de protester avec énergie

(1) *Ibid.*, p. 119, 120.

contre la façon dont M. Berguer lie le sort d'une hypothèse scientifique — de psychologie ou de sociologie, peu importe — à la valeur des doctrines morales ou politiques qui peuvent y trouver un aliment. Ma théorie est juste ou elle est fausse. Si elle était reconnue juste, les systèmes les plus divers auraient à en tenir compte et ils y réussiraient tous, comme ils ont tous réussi à faire entrer dans leur horizon les hypothèses, jugées d'abord si dangereuses, de Copernic et de Darwin.

M. Berguer a suggéré deux interprétations diverses, l'une ultramontaine, l'autre anarchiste, de ma théorie du devoir, il aurait pu en proposer d'autres, comme j'avais déjà pris la liberté d'indiquer (dans une note de la p. 193) une interprétation chrétienne qui me paraissait plus intéressante pour la majorité des lecteurs de cette *Revue*.

Je viens de rappeler des noms bien illustres et je m'en excuse. Mais ce sont les arguments mêmes dont on me fait l'honneur d'user à mon égard qui m'ont conduit à évoquer ces grands souvenirs. Une citation, empruntée à autrui cette fois, rachètera, j'espère, ce qui dans mon attitude a pu choquer le lecteur. Il s'agit d'un texte de Hume. Faut-il avouer qu'en en prenant copie, voici plusieurs années, j'avais précisément à l'esprit l'Ecole que M. Berguer représente aujourd'hui avec tant de distinction. Je ne me doutais pas que j'en ferais un jour usage contre ses attaques amicales et *pro domo mea*.

« Il n'est point de méthode, dit Hume, plus commune ni plus condamnable, dans les disputes de philosophie, que d'attaquer une hypothèse par le danger qui en peut revenir à la religion et à la morale. Une opinion est certainement fausse lorsqu'elle conduit à des absurdités ; mais elle ne l'est jamais par la raison que ses conséquences sont dangereuses. » (1)

PIERRE BOVET.

(1) HUME. *Essais philosophiques sur l'entendement humain*. Ed. de 1778. I, p. 247.

REVUES GÉNÉRALES

LES ÉTUDES GNOSTIQUES

(1870-1912)

Le lecteur ne s'étonnera pas que nous négligions dans cette revue des études gnostiques les grands ouvrages des Matter, des Neander et des Baur. Si réels qu'en aient été les mérites, ils sont maintenant périmés et inutilisables. Le défaut qui leur est commun à tous, c'est qu'ils accordent trop de confiance à la tradition ecclésiastique relative au gnosticisme, qu'ils ne l'ont pas soumise à une critique suffisante, et que c'est d'après les Pères qu'ils se sont formé leur idée du gnosticisme et de ses représentants. Ils n'ont vu dans la gnose qu'une aberration monstrueuse, fruit d'imaginations en délire. C'était encore l'idée de Renan. A l'heure présente, elle est complètement abandonnée.

Pour plus de clarté, nous partagerons les ouvrages qu'il s'agit de passer en revue en deux groupes. Le premier comprendra les études relatives aux sources du gnosticisme. La plupart sont des monographies. Dans le deuxième groupe nous placerons les ouvrages d'ensemble qui nous apportent une conception générale du gnosticisme et de ses origines.

Il y a quarante ans environ que l'on s'est avisé d'examiner sérieusement la tradition ecclésiastique relative aux gnostiques. On s'est demandé tout d'abord sur quelles sources reposait le témoignage des hérésiologues, d'Irénée, d'Hippolyte, d'Epiphane, de Philaster et d'autres. On savait que Justin Martyr avait composé un petit traité contre les hérésies, et que

ses successeurs l'avaient probablement utilisé. M. Harnack, dans une de ses premières études, s'appliqua à le retrouver et à le reconstituer. Si brillante que fût sa tentative, il fallut bientôt reconnaître qu'elle ne pouvait réussir. Lipsius, Harnack lui-même, Hilgenfeld furent plus heureux dans leur effort pour reconstituer le traité contre les hérésies d'Hippolyte, également perdu. La substance s'en trouvait éparse dans Epiphane, Philaster et Pseudo-Tertullien, chez les uns condensée, chez Epiphane en des extraits plus copieux. Un peu plus tard Salmon, de Dublin, émettait une hypothèse relative aux *Philosophumena* d'Hippolyte qui eut d'abord un vif succès. Les écrits gnostiques dont cet auteur s'était servi pour composer ses notices et accabler l'hérésie étaient des faux. Malgré l'érudition que Staehlin prodigua à l'appui de cette hypothèse, il a fallu l'abandonner.

On nous permettra de ne pas insister sur ces premiers efforts de la critique. Nous les avons exposés et examinés en détail dans une étude spéciale. (1) Nous ne pourrions que répéter ici ce que nous avons écrit. Complétons plutôt cette étude en mentionnant, parmi les ouvrages de cette première période qui traitent de la critique de la tradition ecclésiastique, le livre de G. Heinrici, *Die Valentinianische Gnosis* (1871).

L'auteur fait d'abord l'étude critique des notices d'Irénée et d'Hippolyte sur Valentin et son école. Puis il passe en revue les fragments qui nous restent des écrits du maître gnostique et de ses disciples, Héracléon, Ptolémée, etc. Dans une troisième partie, il expose la doctrine valentinienne.

M. Heinrici a le mérite d'avoir été le premier qui ait fait une analyse vraiment critique de la grande notice de l'*Adversus haereses* sur l'école de Valentin. Il en a démontré le caractère composite. Pour la composer Irénée a utilisé des sources de provenance diverse. L'auteur a également bien vu la différence essentielle qu'il y a entre cette notice et la notice correspondante sur Valentin des *Philosophumena*. Chose curieuse, ces observations critiques si justes n'attirèrent aucunement l'attention. Près de quinze ans plus tard, Hilgenfeld n'en fera même pas état.

Ce qui a nui sans doute au succès des vues de M. Heinrici, c'est qu'il ne les avait pas poussées assez loin. Sa critique res-

(1) *Introduction à l'étude du gnosticisme* (1903).

tait à mi-chemin. La faute en était à sa méthode. Au lieu d'étudier d'abord les fragments authentiques de Valentin et des valentiniens qui nous ont été conservés pour en tirer une idée précise et de leurs auteurs et de leur pensée, qu'il aurait ensuite utilisée pour contrôler le témoignage d'Irénée, il a fait juste l'inverse. La conséquence a été que, ne possédant une conception claire ni du Valentinisme primitif ni de celui de Ptolémée ou d'Héracléon, il ne lui a pas été possible de discerner nettement dans la notice d'Irénée ce qui appartient au maître et ce qui appartient aux disciples, ni surtout ce qui provient de leurs successeurs de la troisième génération.

Par suite de la même erreur de méthode, Heinrici n'a pas pu tirer tout le parti qui convenait des fragments authentiques eux-mêmes. Il les a abordés l'esprit plein de la tradition ecclésiastique ; il les a lus à travers cette tradition ; ils lui sont apparus déformés, d'autant plus qu'il n'y voyait que des matériaux tout au plus bons à compléter Irénée ou Hippolyte. L'idée ne lui est pas venue et ne pouvait lui venir que ces fragments devaient lui fournir le critère dont sa critique avait besoin pour juger de la tradition des héréséologues. Réduite à des divinations heureuses mais toutes subjectives, il n'est pas trop surprenant que personne n'en ait compris l'importance.

C'est M. Harnack qui a vraiment ouvert à l'étude du gnosticisme les voies de l'avenir. Les quelques monographies qu'il y a consacrées montrent clairement quelle est la méthode qu'il convient d'appliquer à cette difficile étude. Si depuis dix ans environ, on n'avait pas délaissé cette méthode pour une autre plus brillante, on ne se serait pas jeté sur des pistes qui n'ont rien donné.

En 1874, M. Harnack donnait une étude intitulée : *De Apellis gnosi monarchica*. L'auteur commence par une critique très serrée des sources dont il ne retient que ce qui résiste à l'épreuve. Puis d'après les données qui paraissent authentiques, il expose toute la doctrine d'Apelle dont il souligne l'originalité. Il tente ensuite d'en retrouver l'évolution et d'en retracer le développement. Il complète cette étude par un aperçu du caractère d'Apelle, de ses tendances et de sa physionomie d'exégète et de penseur. On voit que toute son étude repose sur une critique approfondie des sources. C'est ce qui lui donne une rare

solidité. A part une hypothèse sur les phases successives de la pensée d'Apelle qui nous paraît trop risquée, il n'y a rien à changer aux conclusions de l'auteur. Il a réussi dans cette simple dissertation académique à évoquer des sources une figure de gnostique singulièrement vivante. Apelle, le disciple de Marcion, se dresse désormais devant nous avec un relief saisissant. Cette remarquable étude illustre tout ensemble et justifie la méthode que l'auteur y applique. Pour faire revivre les gnostiques, il fallait résolument remonter aux sources primitives et authentiques.

M. Harnack s'est longtemps attaché à l'étude de Marcion lui-même. Que de préjugés régnaient encore sur le compte du célèbre hérésiarque ! Que d'ignorance s'était accumulée sur sa personne et sur son œuvre ! En 1876, M. Harnack publie un travail intitulé : *Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirche*. (1) Ici encore l'auteur commence par faire l'inventaire de sa documentation et la soumettre à une sévère critique. C'était déblayer le terrain. Aussitôt on voyait surgir un marcionisme très différent de ce que l'on imaginait, et dont la physionomie tranchait sur celle des autres systèmes gnostiques. Il apparaissait clairement que ce marcionisme était à part. Ce qu'il a produit, ce ne sont point des écoles, mais des églises. Celles-ci possèdent leurs organes essentiels, un clergé, des rites, des livres sacrés. C'est ce qui explique que le marcionisme soit devenu un rival si dangereux du catholicisme, et qu'il ait excité les colères que l'on sait. Ces vues sur l'hérésie de Marcion étaient bien nouvelles et singulièrement lumineuses. Intéressantes par elles-mêmes, elles projetaient une vive clarté sur le fondateur de la secte. Evidemment Marcion n'a pas été un hérétique comme un autre. C'est ce que faisait entrevoir la substantielle étude de M. Harnack.

En 1881, M. Harnack ajoutait une nouvelle étude documentaire (2) à celle que nous venons de signaler. Il recherchait avec une pénétrante critique dans le commentaire d'Ephrem sur les Evangiles les vestiges de celui de Marcion. L'évêque chrétien avait entrepris de réfuter l'hérétique, et sûrement cité des pas-

(1) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876, fasc. 1.

(2) *Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus*. Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV, 4.

sages de son commentaire. Notre auteur montrait, par cet exemple, tout le parti que l'on pourrait tirer de la recherche, dans les écrits patristiques qui existent, des citations et des fragments de livres gnostiques qui s'y trouvent noyés et dissimulés.

Enfin, dans son Histoire des dogmes, dont la première édition est de 1886, M. Harnack donnait un chapitre sur Marcion qui est tout de suite devenu célèbre. Etude sur l'hérésiarque la plus originale qui eût encore paru, elle fut pour les jeunes de ce temps une révélation. Ce qui donnait à ce chapitre une incomparable solidité, c'est qu'il reposait tout entier sur l'étude critique des sources. Tertullien nous a rendu le service le plus signalé en réfutant minutieusement, qu'on nous passe l'expression : rageusement, son adversaire ; il nous le fait connaître à fond ; ses analyses des *Antithèses* valent presque des citations. C'est ce que M. Harnack avait compris, et c'est d'après ces données qu'il a tracé le portrait de Marcion et reconstitué sa vraie pensée. Et alors combien cette figure est apparue différente de la caricature que nous a transmise la tradition ecclésiastique ! Marcion n'a nullement été un spéculatif ; il ne s'est jamais occupé de cosmologie, et n'a pas songé à imaginer un système qui aurait embrassé tant le monde invisible que le monde visible. Il a été avant tout un théologien bibliciste qui part d'une conception bonne ou mauvaise du paulinisme. Esprit essentiellement religieux, il a un sens très aiguisé de ce qui est proprement chrétien. Ainsi envisagées, la pensée et l'entreprise de Marcion apparaissent sous un jour tout nouveau.

Ces vues de l'auteur de la *Dogmengeschichte* semblaient si lumineuses, s'accordaient si bien avec les textes, qu'elles furent presque aussitôt admises. Pendant une vingtaine d'années, elles ne furent guère contestées. En 1907, M. Bousset dans son livre sur le gnosticisme les rejette formellement, et soutient que Marcion n'est pas moins spéculatif que Basilide ou Valentin. Nous aurons l'occasion de discuter son point de vue. Nous estimons qu'il n'a pas réussi à ébranler les vues de M. Harnack.

En 1891, M. Harnack publiait une étude sur la *Pistis Sophia*. C'était le moment même où MM. Amélineau et C. Schmidt, chacun de son côté, déchiffraient, traduisaient et commentaient le document gnostique du papyrus copte de Bruce. De ce travail

devait rejaillir la plus vive clarté sur l'histoire du gnosticisme. M. Harnack n'était pas à même d'en profiter. Son étude sur la *Pistis Sophia* n'en reste pas moins la plus lumineuse qui eût encore été faite. L'étude si consciencieuse que Kœstlin avait faite une quarantaine d'années auparavant avait laissé l'impression que la *Pistis Sophia* était le plus obscur des grimoires, le monument du délire et de l'aberration gnostique. Cet excellent critique ne disait-il pas que chaque fois qu'il essayait de sonder le monde des æons de la *Pistis Sophia*, il était saisi de vertige! M. Harnack a dissipé cette impression, et montré que ce vieux document, de si bizarre apparence, présente le plus vif intérêt quand on sait le lire et le comprendre.

Préoccupé de montrer que le gnosticisme a été un facteur important dans l'histoire des dogmes chrétiens, l'auteur de la *Dogmengeschichte* s'était proposé de relever dans la *Pistis Sophia* tout ce qui portait sur les rapports du gnosticisme et du christianisme. Fort heureusement son enquête l'a amené à élargir son étude. En fait, elle constitue une monographie sur la *Pistis Sophia*. Conformément à son plan, l'auteur examine soigneusement la conception de l'Ancien et du Nouveau Testament dont témoigne cet écrit et la compare avec celle de l'Eglise. Il complète cette étude par d'intéressantes remarques sur l'exégèse biblique de l'auteur gnostique. Puis il passe à l'étude du contenu de son document. C'est ainsi qu'il en expose la notion de l'apostolat, les mystères et les sacrements, les spéculations sur le sort des pécheurs, sur l'efficace des sacrements, sur la métempsychose, etc. Il discute enfin l'origine de la *Pistis Sophia*, l'époque et le lieu de sa composition. Cette remarquable étude laisse déjà entrevoir que ce document bien loin d'être un recueil de spéculations bizarres et désordonnées, est un écrit profondément religieux et donne du gnosticisme une idée très différente de ce qu'on se représentait.

Mentionnons enfin une communication que M. Harnack a faite à l'Académie de Berlin sur l'*Epître à Flore*. (1) Il a donné du reste, dans la collection de Lietzmann, le texte de cet opuscule. Ce petit écrit, comme le démontre le grand critique, a une importance capitale. Il bouleverse les idées courantes sur le gnosticisme, il démontre avec éclat que l'exégèse du disciple de

(1) Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, 15 mai 1902.

Valentin était fort sérieuse et tout imprégnée de l'esprit évangélique. Son auteur avait de l'Ancien Testament une conception religieuse qui diffère du tout au tout de celle que les auteurs ecclésiastiques attribuent ordinairement à leurs adversaires et, chose bien significative, la spéculation sur les æons ne paraît pas avoir eu pour lui l'importance que l'on suppose. Elle n'est pas au premier plan. Ces remarques de M. Harnack montrent avec évidence tout le parti qu'une étude attentive pourrait tirer des documents gnostiques authentiques.

Tous les travaux de M. Harnack traçaient la méthode qui évidemment était le mieux appropriée pour déchiffrer l'énigme gnostique. Il fallait commencer par l'étude critique des documents gnostiques eux-mêmes, s'efforcer dans la mesure du possible d'en déterminer l'âge et la provenance, en établir le classement et en extraire tout ce qu'ils sont susceptibles de nous apprendre sur les hommes et les idées gnostiques. En un mot. il fallait d'abord tirer tout le parti possible des débris de la littérature gnostique qui nous ont été conservés. Les travaux de M. Harnack prouvaient qu'on était assuré de recueillir toute une gerbe d'observations précises. On aurait ainsi un faisceau de lumières que l'on pourrait ensuite projeter sur la tradition ecclésiastique. Une fois ce travail préliminaire achevé, il serait temps de rechercher les origines complexes et obscures du gnosticisme, et d'instituer les comparaisons qu'il convient de faire entre ses doctrines et celles de l'hellénisme syncrétiste, des religions orientales, des mystères. C'est ainsi, et seulement par l'application patiente de cette méthode, que l'on parviendrait à la compréhension du gnosticisme, et qu'un jour, il serait possible de le situer définitivement dans l'histoire.

La critique compétente parut tout d'abord comprendre, et se montra disposée à suivre son plus éminent représentant. En effet, en 1884, Hilgenfeld publie sa *Ketzergeschichte des Urchristentums*. Jamais entreprise ne fut plus louable. L'auteur voulait rassembler tous les documents du gnosticisme et en donner en quelque sorte une édition critique. En conséquence, il nous offre dans son livre et les textes gnostiques accompagnés d'un appareil critique et des analyses très précises des notices ecclésiastiques. C'était toute la documentation du sujet élucidée et même commentée.

Malheureusement pour ce livre, un an à peine s'était écoulé,

que déjà il présentait une grave lacune. En effet, en 1884 Salmon émet sa fameuse hypothèse sur les faux des *Philosophumena*. En 1890, Staehlin lui donne le fondement qui lui faisait défaut. Tout le chapitre que Hilgenfeld avait consacré aux documents inédits d'Hippolyte aurait été à refaire. En 1891, c'est la publication du document gnostique copte du papyrus de Bruce. Il n'avait pu en être question dans le manuel de Hilgenfeld. Ce qu'il y avait de plus grave, c'est que notre critique avait adopté les dernières et plus aventureuses hypothèses relatives aux traités perdus de Justin Martyr et d'Hippolyte, et avait fondé sur elles tout le plan de son ouvrage. Il reprenait pour son compte les idées de Harnack sur le traité perdu de Justin et il les exagérait encore. D'après lui, ce traité artificiellement reconstruit devient la source principale dont Irénée, Hippolyte, etc., se sont servis. Grâce à elle, on remontait jusqu'aux origines du gnosticisme; on le touchait presque. Illusion complète; on a dû abandonner l'hypothèse. Partant de cette hypothèse, Hilgenfeld étudie successivement les hérésies d'après Justin, d'après Hippolyte et d'après Irénée, et il pense avoir calqué son plan sur la documentation la plus ancienne et la plus sûre du gnosticisme!

Le système de l'auteur ne pouvait donner qu'un résultat, c'était de rendre très difficile tout classement organique des documents gnostiques. Ceux-ci se trouvaient comprimés dans un cadre artificiel qui empêchait d'en discerner les rapports mutuels. Il devenait dès lors impossible ne fût-ce que d'ébaucher les grandes lignes d'une véritable histoire documentaire du gnosticisme chrétien. Voilà pourquoi, malgré les services très réels qu'il a rendus, le livre de Hilgenfeld est périmé; il est à refaire de fond en comble.

On sait que les écrits gnostiques coptes ont eu le sort le plus extraordinaire. Découverte à la fin du XVIIIe siècle, c'est en 1851 que paraît la première traduction, celle-ci en latin, de la *Pistis Sophia*. On possédait depuis la même époque un autre papyrus qui contenait également un écrit gnostique copte. Mais ce n'est qu'un siècle plus tard qu'il fut publié et traduit. M. Amélineau eut le mérite d'être le premier à éditer, traduire et étudier le papyrus de Bruce. Immédiatement après lui, M. Carl Schmidt vint à Oxford pour y faire le même travail. En 1892, il publiait les résultats de ses travaux en un volume qui constitue l'ouvrage le

plus complet et le plus approfondi qui ait paru sur la matière. (1)

C'est une étude à la fois philologique et critique. L'auteur, après une collation très soignée et du papyrus et des copies qui en avaient été faites, établit son texte, reconstitue l'ordre probable des feuillets qui avaient été dérangés et donne une traduction. Il se livre ensuite à une recherche très approfondie sur le contenu de son document. Il constate et prouve que celui-ci se compose de deux écrits différents dont le premier comptait deux livres. Il les rapproche de la *Pistis Sophia* et n'a pas de peine à démontrer que tous ces écrits gnostiques coptes sont de même provenance. Ils constituent un groupe parfaitement homogène.

Nous n'insisterons pas sur toute cette partie qui n'intéresse en somme que les spécialistes du copte. M. Schmidt entreprend ensuite une copieuse et minutieuse étude de la spéculation contenue dans ses documents, c'est-à-dire de la cosmologie, du monde des æons, de la sotériologie, des mystères, de l'eschatologie et enfin des citations bibliques.

Remarquons ici que M. Schmidt traite ces écrits gnostiques coptes comme un tout. Pour lui, ils forment un bloc. Ce qu'il expose, ce n'est pas la théologie de tel de ces écrits, mais c'est celle du groupe tout entier. Il ne croit pas devoir se préoccuper du fait que ces écrits ne sont pas de même date, et ne proviennent pas du même auteur. Cela paraît d'autant plus étrange que notre critique distingue lui-même dans la *Pistis Sophia* au moins deux écrits différents et dans le papyrus de Bruce également deux traités. D'après lui un intervalle d'au moins cinquante ans aurait séparé le plus ancien du plus récent de ces écrits. Et, cependant, il ne lui vient pas à l'esprit que des documents provenant d'auteurs et d'époques différentes pourraient avoir un caractère différent les uns des autres, une originalité propre et peut-être formuler des conceptions voisines, mais néanmoins diverses !

Faute d'avoir tenu compte de ce simple fait que lui-même plus que tout autre a contribué à mettre en lumière, M. Schmidt s'est mépris sur le véritable caractère de toute cette littérature gnos-

(1) *Gnostische Schriften in koptischer Sprache, aus dem Codex Brucianus*, 692 p., paru d'abord dans les Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, VIII, 1-2. — Cf. Sitzungsberichte der königl. preuss. Akad. der Wiss., 1891, p. 215 sq.

tique copte. Il n'en a pas nettement discerné la tendance dominante. A ses yeux, ce sont essentiellement des traités de spéculation. Or il n'est plus guère contestable que ce sont au contraire des écrits d'édification. Toute la tendance en est pratique. L'un prétend apporter des révélations sur le sort des pécheurs; un autre donne des recettes de salut, jugées infaillibles; dans un troisième, on nous fait une description d'une eucharistie émouvante et grandiose. Sans doute, il y a dans ces écrits toute une métaphysique, mais elle est plus souvent sous-entendue qu'elle n'est exprimée. Elle reste à l'arrière plan, et pour savoir ce qu'elle était, il faut se livrer à un long et patient travail de rapprochement des textes. On arrive ainsi à dégager de ces traités destinés à consoler, éclairer et édifier les fidèles une théologie complète. On y attache de l'importance en raison de la peine que l'on a eue pour l'extraire des textes. Tout naturellement on est amené à soutenir qu'elle a été, dans la pensée des auteurs gnostiques, la chose essentielle, et que c'est pour la révéler qu'ils ont composé leurs écrits.

Ce qu'il y a de fâcheux, c'est qu'après avoir péniblement dégagé cette théologie, on s'aperçoit qu'elle est assez incohérente; elle est pleine de lacunes et même de contradictions; on dirait que les matériaux que l'on a exhumés ne s'ajustent pas très bien les uns aux autres. On est tenté alors de tenir nos gnostiques en médiocre estime, et de les considérer comme de très pauvres penseurs. On aurait eu vraisemblablement une tout autre impression, si on les avait pris pour ce qu'ils sont, et si on les avait laissés sur leur propre terrain. La vérité est qu'ils n'ont pas porté leur réflexion sur la spéculation, mais sur les problèmes pratiques que la piété se posait alors. Sur ce terrain-là, ils reprennent leurs avantages, et l'on s'aperçoit que malgré la gaucherie de leur style et la pauvreté de leur talent, ils sont singulièrement intéressants et vivants. Que l'on nous permette une comparaison. M. Schmidt traite nos gnostiques, comme certaines gens traitent Ernest Renan. On se donne beaucoup de mal pour extraire de son œuvre la philosophie qui y est partout latente. Ce qu'on trouve, il faut bien le reconnaître, est de médiocre qualité. Philosophie vieillie et toute ridée. Mais est-ce là le vrai Renan ? Et que fait-on de l'historien ? Sans doute son œuvre n'est pas parfaite, mais elle contient de vastes parties qui

résisteront à l'usure du temps. Veut-on être exact et juste dans le jugement que l'on porte sur un homme, qu'on le cherche et l'observe dans le domaine où il s'est le plus constamment tenu, là où s'est dépensé le labeur de sa vie.

Dans une dernière partie, M. Carl Schmidt recherche la date et le lieu de composition des écrits gnostiques coptes. En ce qui concerne la date, il a suivi avec raison les indications que Harnack avait données dans son étude sur la *Pistis Sophia*. Il estime que le plus ancien de ces écrits remonte jusqu'au deuxième siècle, les autres s'échelonneraient dans un ordre facile à déterminer, du commencement au milieu du troisième siècle. Avec certains amendements, ce classement chronologique a été généralement adopté.

Un point qui préoccupe M. Schmidt au plus haut degré, c'est de découvrir d'où proviennent ces écrits. Peut-on encore savoir dans quel milieu gnostique, peut-être dans quelle école, ils ont vu le jour ? Notre critique pensait en 1892 avoir une réponse à ces questions. Dans l'un des traités du papyrus de Bruce se trouvent des données très précises. Ce sont des noms d'auteurs et d'écrits qui avaient cours au sein de certaines écoles gnostiques. On les trouve ailleurs aussi bien que dans ce traité copte. M. Schmidt rapproche tous les textes où figurent ces noms et ces titres et, dans ces combinaisons, il déploie une merveilleuse faculté de reconstruction. Il pense avoir démontré que tous ces écrits sont issus de ce vaste groupe que l'on appelait avant lui « Ophites » et qu'il préfère dénommer « Gnostiques », dans un sens particulier. Au sein de ce groupe aux innombrables ramifications se trouve la secte des Sévériens. C'est elle qui a été le berceau de nos gnostiques coptes.

Il serait difficile de ne pas admirer, dans toute cette partie, la fertilité d'invention et l'ingéniosité des hypothèses de l'auteur. Il est à craindre, cependant, que l'édifice ne soit bien fragile. Il repose, croyons-nous, sur plusieurs données incomplètes ou erronées. Tout d'abord, le système de notre auteur implique une critique insuffisante de la tradition ecclésiastique. On ne sait pas au juste ce qu'il en pense. Il semble tantôt accorder à Epiphane une confiance que rien ne justifie, et tantôt il se montre sévère à son endroit. S'il avait eu une opinion ferme et motivée sur la valeur du témoignage des héréséologues, il y a bien des

chances pour que quelques-unes des hypothèses qu'il propose lui eussent paru moins certaines. — Nous osons croire que l'on ne tardera pas à reconnaître ensuite que l'idée de rassembler sous la même rubrique les sectes les plus disparates et de les considérer comme constituant un groupe particulier de sectes et d'écoles gnostiques, est tout à fait malheureuse, que cette rubrique s'appelle « Ophites » ou « Gnostiques ». Ce groupement tout artificiel, qui ne correspond à rien dans les textes authentiques, n'est à vrai dire qu'une sorte de pot-pourri de sectes gnostiques. Il faut à tout prix y introduire des distinctions nécessaires et mettre de l'ordre dans ce chaos. Il laisse subsister en son entier l'énigme gnostique et le changement de rubrique n'éclaircit rien. L'obscurité reste aussi profonde. Nous ne savons quel accueil recevra le classement des sectes qui sont censées composer ce groupe, proposé récemment par l'auteur de cet article, mais ce qui est l'évidence même, c'est qu'il faudra introduire dans le groupe un classement quelconque. — M. Schmidt enfin ne semble pas se rendre compte qu'il y a une très grande différence entre le gnosticisme du IIIme siècle dont font partie les gnostiques coptes, et celui du siècle précédent. Il opère avec des documents qui émanent du IIIme siècle, et qui, entre tous, représentent la gnose de ce temps. Il semble croire que c'est là tout le gnosticisme, et qu'il n'en existe point d'autre qui ait peut-être un caractère tout différent. S'il avait entrepris une histoire générale du gnosticisme, il l'aurait sans doute mis à la base de toute sa reconstruction. Nous aurions eu une fois de plus une explication de l'énigme gnostique qui reposerait en dernière analyse sur les données de la tradition ecclésiastique.

On connaît sans doute l'étude que M. Carl Schmidt a consacrée aux rapports de Plotin avec le gnosticisme. (1) C'est une des plus remarquables parmi les monographies que nous ayons à signaler ici.

Quoique le titre qu'il porte ne soit pas de Plotin lui-même, il est certain que le 9me traité de la IIme Ennéade vise le gnosticisme. Dans sa *Vita Plotini*, Porphyre nous apprend que son maître a été en contact avec des gnostiques à Rome, il nomme les chefs, il donne les titres des écrits dont ils alléguaient l'autorité. Certains de ces titres sont précisément de ceux qui figu-

(1) *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum.* Texte und Untersuchungen, nouv. série, v, 4, (1900).

rent dans le papyrus de Bruce. Il est clair qu'il existait quelque rapport entre ces gnostiques de Rome et ceux des documents coptes. C'est ce qui a attiré l'attention de M. Schmidt.

Il y a, dans son étude, des aperçus fort instructifs et nouveaux sur Plotin, sur les circonstances qui l'ont amené à se préoccuper du christianisme, sur l'organisation de son école, et sur la façon dont le philosophe conduisait la discussion.

Certains gnostiques de Rome, gens instruits et curieux, viennent aux leçons de Plotin. Ils se permettent de critiquer Platon. Ils prétendent qu'il n'a pas vraiment sondé les profondeurs du monde intelligible. Cela voulait dire qu'il n'avait pas connu la hiérarchie des entités suprasensibles. Ces critiques du maître de Plotin s'appuyaient sur des écrits qu'ils attribuaient aux personnages les plus vénérés de l'antiquité, tels que Zoroastre. On avait discuté, dans l'école, les doctrines de ces gens ; Amelius ou Porphyre avait, selon l'habitude, présenté un mémoire sur la question, le maître avait exposé son sentiment, puis, selon sa coutume, il avait condensé l'essentiel des débats en un traité. C'est celui qui nous est parvenu.

M. Schmidt s'efforce d'identifier ces gnostiques. En rapprochant les données communes au traité de Plotin et au document copte du papyrus de Bruce, il en arrive à conclure que ces gnostiques appartiennent au même groupe que ceux des documents coptes. Il s'applique ensuite à dégager du traité de Plotin les doctrines de ces gnostiques. On les y discerne sans trop de peine. Ce sont la doctrine des æons qui peuplent le monde suprasensible; c'est celle de la chute de « Sophia »; c'est la conception dualiste de l'Univers ; c'est l'idée que le Cosmos sensible est l'œuvre du démiurge ou encore celle de l'origine démoniaque des maladies, etc. Toutes ces doctrines, Plotin les a formulées non pas avec la terminologie usitée par les gnostiques, mais dans les termes de sa propre philosophie. M. Schmidt explique ce trait en disant que Plotin n'était pas ce qu'on appelait alors un « philologue », c'est-à-dire un érudit exact et minutieux. Il lui suffisait d'indiquer sommairement, en langage philosophique et général, les thèses qu'il voulait combattre. Il faut avouer que ce procédé ne facilite pas l'identification des doctrines dont il s'agit. Ce sont bien des doctrines gnostiques, mais le moyen de préciser l'école qui aurait eu le droit de les revendiquer ?

M. Schmidt passe ensuite en revue les traités de Plotin et y

relève toutes les allusions aux mêmes doctrines. Il en trouve assez pour conclure que Plotin s'est préoccupé du gnosticisme pendant une dizaine d'années.

Enfin derrière le gnosticisme, il y a le christianisme lui-même. Notre critique note plusieurs textes qui indiquent assez clairement que le chef de l'école néoplatonicienne a maintes fois visé les chrétiens et leurs idées. Certaines de celles-ci le heurtent cruellement. Autrefois ce que Celse n'avait pu admettre dans la personne de Jésus, c'était l'humiliation de la Croix. Il ne pouvait faire entrer dans son idéal de l'héroïsme fait de force et de beauté, la vie crucifiée. Son sentiment d'homme antique s'insurgeait. De même Plotin ne peut admettre la conception pessimiste de l'Univers, commune au christianisme et au gnosticisme. Le Cosmos demeure à ses yeux l'ensemble harmonieux et équilibré qu'il a toujours été pour un vrai Grec. Ces contrastes, M. Schmidt les a admirablement mis en lumière par les textes qu'il a relevés.

On voit tout l'intérêt qu'offre cette étude de M. Schmidt. Nous aurions naturellement quelques réserves à faire sur certains points. Il ne nous a pas convaincu que Plotin se soit si longtemps préoccupé des gnostiques, ni surtout qu'il y ait eu entre ceux qu'a connus le philosophe et ceux de nos documents coptes des rapports aussi étroits et directs qu'il le suppose. Quoi qu'il en soit, il est certain que ce n'est pas sans raison que notre auteur évoque devant nous une formidable rivalité, qui aurait rempli le IIIme siècle, entre le gnosticisme, le christianisme et le paganisme.

En 1905, M. Schmidt a donné dans la grande édition des Pères grecs de l'Académie de Berlin une nouvelle traduction de la *Pistis Sophia* et des écrits du papyrus de Bruce. Il l'a fait précéder d'une introduction de 27 pages.

Quoiqu'il ne le dise pas, il est à présumer que l'auteur a fait sa traduction d'après un texte qu'il a soumis à une nouvelle révision. Il se peut que, vu l'état du papyrus de Bruce, une seconde collation du texte n'ait pas été utile. M. Schmidt a adopté une nouvelle division en chapitres qu'il substitue dans la *Pistis Sophia* à celle du premier éditeur. Les chapitres sont moins nombreux et beaucoup plus vastes. Pour les références, l'ancienne division était plus pratique. Nous notons encore que

l'auteur admet maintenant dans les écrits coptes un plus grand nombre de feuillets ou fragments détachés de provenance incertaine (v. p. 103, 254, 330, 333). Enfin M. Schmidt a tenu compte de certaines réserves qui avaient été faites sur ses vues. Il admet maintenant qu'aucun des écrits coptes ne remonte au-delà du IIIme siècle et renonce à identifier la sous-secte d'où seraient sortis ces livres gnostiques. L'auteur renouvelle ici une promesse qu'il avait déjà faite en 1896. Dans un deuxième volume, il nous donnera trois écrits gnostiques coptes inédits. Il est regrettable que huit ans se soient écoulés sans que l'auteur ait pu satisfaire notre curiosité.

Il est d'autres travaux qui mériteraient plus qu'une mention. Ce sont par exemple les *Fragments d'Héracléon* de nouveau rassemblés et étudiés par M. Brooke, (dans les Texts and Studies de 1891); ce sont de remarquables articles de M. O. Dibelius (dans la Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1908), sur les *Extraits* de Théodote et certains passages de la notice d'Epiphane sur Valentin ; ce seraient enfin et surtout les admirables travaux de M. Nau, sur Bardesane, et la liste ne serait pas complète.

Ce qui ressort, pensons-nous, avec évidence de cet aperçu sommaire des études critiques qui ont porté sur les textes gnostiques, c'est non seulement que la matière est riche, mais surtout qu'elle est pleine de promesses. C'est dans la voie autrefois tracée par M. Harnack, suivie avec succès par les savants que nous avons nommés, que l'on a les chances les plus sérieuses de découvrir la solution de l'énigme gnostique.

(*A suivre.*) EUGÈNE DE FAYE.

LES TRADITIONS MOSAÏQUES

L'un des traits les plus caractéristiques de l'énorme et admirable labeur que poursuivent, depuis des années, les savants de tous les pays et en particulier d'Allemagne qui s'occupent de l'Ancien Testament, c'est qu'il a abouti à ce que l'on pourrait appeler l'« exaltation des prophètes ». La critique, cette critique que l'on considère si souvent comme purement négative, a découvert — le mot n'est pas trop fort — et elle a révélé aux yeux étonnés de beaucoup les Amos, les Osée, les Esaïe, les Jérémie. Par ses recherches patientes, elle a rendu la vie à ces géants de la foi qu'on oubliait de plus en plus et qui nous sont apparus resplendissants de force, de grandeur, de lumière.

Seulement, dans son enthousiasme bien naturel pour ces admirables personnalités qu'elle ressuscitait pour ainsi dire, la critique n'a pas toujours gardé le sens des proportions, et elle s'est livrée parfois à des exagérations presque tendancieuses. Souvent, en particulier, possédée du désir bien compréhensible de grandir ses héros et de leur dresser un piédestal de gloire, elle a rabaissé par trop tout ce qui les avait précédés. Elle s'est plu à dépeindre sous les plus noires couleurs l'époque pré-prophétique, afin de faire ressortir davantage l'œuvre magnifique des prophètes. Et surtout elle n'a pas suffisamment rendu justice pendant un temps à une personnalité à laquelle pourtant les prophètes se réfèrent sans cesse et sans laquelle leur œuvre serait difficilement compréhensible, la personnalité de Moïse. Comme il était avéré que les plus anciens récits concernant Moïse dataient d'une époque où déjà le mouvement prophétique avait commencé ; comme, d'autre part, il apparaissait de plus en plus que l'immense majorité des lois dites mosaïques portaient plus ou moins la marque de l'influence des prophètes ;

comme enfin la plupart des savants étaient dominés par une théorie préconçue du progrès rectiligne qui les empêchait d'admettre l'existence, avant les prophètes, d'un initiateur religieux au moins aussi grand que ceux-ci, mais dont les successeurs auraient ensuite mal compris, déformé, affaibli dans une large mesure les principes, — l'on inclinait dans beaucoup de cercles scientifiques à penser, sinon à dire, que Moïse était grand surtout de la grandeur que les prophètes lui avaient prêtée.

Mais le propre et l'honneur de la critique, c'est de savoir changer d'avis lorsqu'elle s'est trompée. Des savants, des groupes de savants même, peuvent avoir des parti-pris et y rester désespérément accrochés; la science, dans son ensemble, n'a pas de parti-pris, et le choc incessant des hypothèses, des opinions nouvelles l'empêche de se cristalliser dans une formule *ne varietur*. On avait par trop délaissé Moïse ; on revient à lui maintenant; et ces dernières années ont vu apparaître, spécialement en Allemagne, une foule de travaux qui, des points de vue les plus divers, examinent les traditions mosaïques et s'attachent à en déterminer la valeur. Sans parler des ouvrages généraux, tels que ceux de Guthe (1), de Stade (2), de Kautzsch (3), de Lehmann-Haupt (4), de Budde (5), etc., où l'œuvre de Moïse tient une place plus ou moins grande, plusieurs monographies de diverse importance ont été publiées par Giesebrecht (6), Volz (7), Rothstein (8), Beer (9), et tout récemment par le professeur Gressmann (10), celui-là même dont le dernier fascicule de cette *Revue* publiait un article sur les Odes de Salomon.

(1) H. Guthe, *Geschichte des Volkes Israël* (1899).

(2) B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (1905).

(3) E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (1911).

(4) C. F. Lehmann-Haupt, *Israël. Seine Entwickelung im Rahmen der Weltgeschichte* (1911).

(5) K. Budde, *Die Religion des Volkes Israël bis zur Verbannung* (1900).

(6) Giesebrecht, *Die Geschichtlichkeit des Sinai-Bundes* (1900).

(7) P. Volz, *Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion* (1907).

(8) J. W. Rothstein, *Moses und das Gesetz*, in : Biblische Zeit- und Streitfragen (1911).

(9) G. Beer, *Mose und sein Werk* (1912).

(10) H. Gressmann, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (1913).

Mon but, dans les quelques pages qui vont suivre, est d'exposer brièvement les principaux résultats de ces savantes recherches, ou plutôt d'indiquer l'orientation dans laquelle elles se poursuivent. Il ne s'agit pas ici, je tiens bien à le souligner, d'examiner et de discuter les opinions des exégètes et des historiens les plus éminents. Il s'agit seulement d'indiquer, par un compte rendu aussi fidèle que possible, où en sont les recherches actuelles sur un point particulièrement important de l'histoire biblique.

I

La première question qui se pose à l'entrée de toute étude historique quelle qu'elle soit, c'est la question des sources. En ce qui concerne les traditions mosaïques cette question est particulièrement importante et particulièrement difficile.

Chacun sait que les traditions hébraïques qui se rapportent à Moïse nous ont été conservées dans le Pentateuque. Et chacun sait aussi que le Pentateuque est formé par la réunion de quatre documents essentiels : l'Elohiste (E), le Yahviste (J), le Deutéronomiste (D), et le Code Sacerdotal (P). Avec une application et une patience de bénédictins, les hébraïsants se sont attachés à étudier de très près chacune de ces sources, et à distinguer, jusque dans les plus petits détails, ce qui, dans les textes que nous possédons, appartient à chacune d'elles. Ce travail a abouti à des conclusions à peu près certaines pour ce qui regarde les deux documents les plus récents, à savoir le Deutéronomiste, dans lequel on tend, il est vrai, à distinguer plusieurs éléments juxtaposés ou superposés, mais que, dans son ensemble, on fait toujours dater du VIIe siècle avant Jésus-Christ ; — et le Code Sacerdotal qui, depuis Wellhausen, est de plus en plus considéré comme ayant été écrit à l'époque qui suivit l'exil, mais dans lequel on admet cependant qu'ont pu être reproduites quelques très vieilles traditions.

En ce qui concerne les deux plus anciens documents, le Yahviste et l'Elohiste, les avis restent très partagés, non seulement au point de vue de la date, mais encore au point de vue

du contenu des documents eux-mêmes. Dans une foule d'endroits il est pratiquement impossible de distinguer ce qui appartient à J de ce qui appartient à E. Et les tours de force les plus habiles n'arrivent pas à tout harmoniser. Tout récemment encore la complexité du problème a été mise en évidence par la tentative que Smend (1) a faite de le résoudre en postulant, après bien d'autres, l'existence, à côté de l'Elohiste, de deux Yahvistes. Il ne semble pas, d'ailleurs, avoir convaincu tout le monde, et la question en est là. On est d'accord pour affirmer qu'il y a d'une part une source, ou un groupe de sources élohistes, et d'autre part une source, ou un groupe de sources yahvistes. Mais la délimitation est très difficile en beaucoup de points, et, si les deux documents sont généralement considérés comme datant du IXe ou du VIIIe siècle, il est impossible d'affirmer avec précision lequel des deux est le plus ancien.

Peut-être quelques-uns trouveront-ils qu'il y a, dans ces hésitations de la recherche scientifique, quelque chose de décourageant. A quoi bon, diront-ils, travailler tant pour de si maigres résultats ? Et que ferons-nous, si cette question des sources est elle-même déjà si obscure, pour apprendre quelque chose concernant l'histoire proprement dite de Moïse ? A cela, nous répondrons d'abord que ce n'est pas un maigre résultat pour une science que de savoir reconnaître son ignorance sur certains points (2), et que cette attitude hésitante est plus féconde que tous les partis-pris de droite et de gauche. Et puis, il n'est pas du tout vrai que nous nous trouvions, du fait des incertitudes de la critique des sources, dans une impasse, et qu'il n'y ait à espérer aucune conclusion historique sûre. Car enfin, il faut bien s'en rendre compte, ni l'Elohiste, ni le Yahviste ne sont des procès-verbaux historiques parfaits. Ce sont des recueils où ont été consignées des traditions plusieurs fois séculaires. Dès lors la question de savoir quel est exactement le contenu et quelle est la date de ces recueils, pour intéressante qu'elle soit,

(1) R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch* (1913).

(2) Dans un domaine un peu différent, un bel exemple de cette attitude vraiment scientifique nous est donné par Kautzsch au cours des pages qu'il consacre à la question si controversée de l'étymologie du nom de Yahvé. Il examine, il discute, il scrute le problème jusqu'au fond, et il a la courageuse sagesse de ne pas conclure (*Op. cit.*, p. 44-46.)

n'est, en somme, que secondaire. Ce sont les « légendes » elles-mêmes qui sont importantes, ce sont elles qui constituent les documents essentiels de l'histoire mosaïque.

Peut-être quelques-uns trouveront-ils étonnante cette affirmation qu'une légende est un document historique. La notion de légende et celle de non-historicité sont si étroitement associées dans la plupart de nos esprits que tout de suite, quand on parle de légende, nous avons l'impression de quelque chose d'incertain, de douteux, ou même de faux, en tout cas d'inacceptable au point de vue de l'histoire vraiment scientifique. Or c'est précisément, au contraire, l'application de plus en plus scientifique de la méthode historique qui a conduit les savants modernes à accorder une valeur documentaire très appréciable aux traditions, aux légendes anciennes.

Sans doute, il y a légende et légende. Les fables mythologiques qui se rencontrent dans le folk-lore de tous les peuples sont de nulle valeur au point de vue historique. Mais ces fables-là sont très rares dans la tradition mosaïque. Le plus souvent nous avons affaire à des légendes qui ne se meuvent pas du tout dans le domaine du fantastique et de l'invraisemblable ; le surnaturel, sans doute, y tient une très large place, mais elles ont aussi des attaches très solides avec la vie réelle. De ces légendes-là l'historien ne peut pas faire abstraction. Evidemment, il ne lui est pas possible de les accepter telles quelles. Il sait trop bien qu'une légende ne roule pas pendant des siècles dans la tradition populaire sans s'altérer, soit qu'elle s'appauvrisse d'éléments importants, soit qu'elle s'enrichisse d'éléments inutiles. Mais il sait aussi qu'à travers toutes ces transformations, un noyau historique subsiste malgré tout ; la légende est un écho déformé de la réalité, mais elle en est un écho tout de même ; la légende brode, arrange, transforme, elle n'invente pas de toutes pièces. Parfois même elle conserve certains traits avec une fidélité surprenante. Elle est donc bien une source de connaissance historique, et le savant qui saura en faire consciencieusement la critique, qui s'efforcera, par les moyens nombreux dont il dispose, d'en discerner le noyau historique, pourra très légitimement l'utiliser en vue de reconstituer les événements reculés auxquels elle se rapporte.

A vrai dire, les conclusions historiques que l'on peut obte-

nir en suivant cette voie sont toujours forcément quelque peu générales. Car la tradition orale, dans ses transformations incessantes, brouille souvent les détails matériels, et déforme certains faits historiques secondaires. Mais elle conserve beaucoup plus fidèlement le souvenir des faits capitaux, des personnalités éminentes. Elle couvre, il est vrai, ces faits et ces personnalités d'un vêtement chaque jour plus ample et plus somptueux de fables merveilleuses, mais, sous ce vêtement, l'œil exercé de l'historien retrouve sans trop de peine la réalité vraie, l'élément historique fondamental.

Cette manière d'apprécier et d'étudier les légendes de l'Ancienne Alliance a été préconisée avec beaucoup d'éclat par le professeur Gunkel dans son fameux commentaire sur la Genèse, et elle est de plus en plus courante parmi les savants qui s'occupent de l'ancienne histoire israélite. (1) Il fut un temps où, de l'invraisemblance de certains traits d'un récit, on concluait d'emblée à la non-historicité absolue de tout ce que ce récit rapportait. Cette étape est désormais dépassée. La critique est devenue plus sagace et plus prudente ; elle s'achoppe moins aux contradictions de détail, elle ne laisse plus les arbres lui cacher la forêt. Et cette attitude est incontestablement plus féconde que l'ancienne. Mieux comprises et étudiées d'un point de vue plus large, les légendes livrent plus facilement leurs secrets, et l'on peut espérer d'un travail conduit dans cet esprit, non pas sans doute des découvertes sensationnelles, non pas même peut-être une reconstitution détaillée de l'histoire mosaïque, mais au moins — et c'est l'essentiel — la connaissance des grands traits fondamentaux de cette histoire.

D'ailleurs, il faut ajouter que l'étude des légendes mosaïques n'est pas le seul moyen dont nous disposions pour arriver à ce résultat. Nous possédons en effet, sur la longue période qui sépare Moïse des prophètes, un certain nombre de documents qui nous permettent de connaître d'une manière assez exacte la mentalité religieuse de cette époque, et ainsi nous nous trouvons à même de nous faire, par induction, une idée de ce que fut l'action de Moïse. Il y a quelques années, par exemple, les critiques, conduits par Wellhausen et Kuenen,

(1) Cf. en particulier les ouvrages de Ed. Meyer, Gressmann, Rothstein, etc.

tendaient à admettre que le caractère moral si remarquable de la religion de Yahvé lui avait été imprimé seulement par les prophètes. Mais l'étude de l'époque post-mosaïque et pré-prophétique, telle que l'a faite notamment P. Volz, montre bien qu'avant les prophètes, la tendance éthique était déjà très nette en Israël et que, par conséquent, selon toute vraisemblance, elle provient de Moïse lui-même. Ce seul exemple montre combien il peut être utile, pour compléter et pour vérifier les données des légendes mosaïques, de recourir, quand cela est possible, à d'autres sources de connaissance. Nous ne sommes pas du tout, dans ces matières, sur un terrain aussi mouvant qu'on le prétendait autrefois. Sans doute on doit avancer avec prudence, mais on peut avancer, et c'est l'important.

II

Nous nous sommes arrêtés assez longuement sur cette question des sources de l'histoire mosaïque, car elle est de toute importance. Mais ce n'est là qu'une partie de notre travail. Nous avons maintenant à examiner quelle position les savants contemporains prennent à l'égard des principaux faits que rapporte la tradition. Dans toute cette longue suite d'événements qui nous sont rapportés du début de l'Exode à la fin du Deutéronome, lesquels peuvent, d'après ces critiques, être considérés comme authentiques ? La réponse à cette question est fort complexe, car l'opinion des meilleurs historiens est loin d'être unanime sur tous les points. Nous ne devons pas cependant hésiter à nous engager dans ce dédale, car, chemin faisant, nous y rencontrerons, au milieu des hypothèses les plus aventureuses, bien des observations intéressantes et utiles.

Tout d'abord, il n'est pas sans intérêt de signaler l'unanimité à peu près complète des critiques à affirmer l'*existence* même *de Moïse*. « Dans ce qui nous est raconté de la vie de Moïse, dit B. Stade, il y a beaucoup d'éléments légendaires. Mais cela ne prouve rien contre l'historicité de sa personne. » (1) Et Kautzsch :

(1) B. Stade, *Op. cit.*, p. 28.

« Les tentatives pour reléguer complètement la personne de Moïse dans le domaine de la légende peuvent être considérées aujourd'hui comme liquidées. » (1)

D'ailleurs le fait même que tant de légendes se soient groupées autour du nom de Moïse suffit, en vertu des principes exposés plus haut, à prouver son existence. Lorsqu'on rencontre, fait observer judicieusement Gressmann (2), une de ces nombreuses légendes qui se rattachent à une localité (Ortssage) il n'y a pas le moindre doute à avoir sur l'existence de cette localité. Il en est exactement de même des légendes qui se rattachent aux héros. Tout en n'étant pas toujours entièrement historiques elles-mêmes, elles prouvent la réalité historique de leurs héros.

D'un autre côté la fondation et l'organisation du peuple d'Israël, l'acceptation par ce peuple de la religion de Yahvé, l'empreinte à la fois profondément religieuse et profondément morale que la piété israélite reçut dès le début et qu'elle conserva à travers toutes les vicissitudes, ce sont là autant de faits qui ne s'expliquent que par l'existence de Moïse, surtout pour ceux, toujours plus nombreux dans notre temps, qui ont ouvert les yeux à la valeur créatrice unique des grandes personnalités dans l'histoire.

Unanimes, ou à peu près, sur la question de l'existence de Moïse, les critiques le sont moins sur plusieurs des événements qui ont marqué sa carrière. D'une façon générale, cependant, le *séjour des Israélites* en Egypte est considéré comme historique. Quelques-uns pourtant le contestent et leur principal argument est celui-ci : Sur les tablettes cunéiformes de Tell-el-Amarna et sur celles de Boghaz-Keui, qui datent du XIVe siècle avant Jésus-Christ, on trouve mentionnée la présence, en Palestine, de peuplades guerrières, appelées les *Khabiri ;* la frappante ressemblance des noms permet de conclure que ces Khabiri n'étaient autres que les Hébreux ; or, à ce moment, la tradition biblique veut que les Hébreux soient, non pas en Palestine, mais en Egypte ; les indications du Pentateuque sont donc en contradiction avec les documents historiques les plus dignes de foi, et par consé-

(1) E. Kautzsch, *Op. cit.*, p. 40.
(2) H. Gressmann, *Op. cit.*, p. 362.

quent elles doivent être considérées comme erronées ; les Hébreux n'ont jamais été en Egypte, et leurs traditions à ce sujet ont été empruntées par eux à d'autres peuples.

Cette démonstration n'est point aussi solide qu'elle en a l'air. Car, toujours, les Israélites ont considéré le séjour de leurs ancêtres en Egypte comme un esclavage, et il est psychologiquement impossible qu'un peuple s'attribue d'une manière purement gratuite la honte d'avoir été esclave en pays étranger. La tradition des Hébreux ne raconterait pas qu'ils ont été en servitude s'ils ne l'avaient pas été.

Quant à l'argument tiré de la présence en Palestine des Khabiri au moment où les Hébreux sont censés être en Egypte, il s'évanouit dès que l'on admet avec la plupart des auteurs modernes que les Hébreux esclaves en Egypte n'étaient qu'une petite partie d'un plus grand peuple, originaire sans doute du Hauran, à l'est du Jourdain, et dont les émigrations successives ont dû se répandre tantôt dans la Palestine proprement dite, tantôt dans le désert qui s'étend au sud de ce pays, et jusqu'aux confins de l'Egypte. (1)

Dans ces conditions, le séjour en Egypte ne présente plus de difficultés historiques sérieuses, à condition toutefois qu'on lui rende son véritable caractère. Le Code Sacerdotal et même certaines traditions antérieures représentent les Israélites comme installés au cœur du pays d'Egypte, et comme formant un peuple nombreux. En réalité, les Hébreux que la faim avait attirés du désert vers des contrées plus riches devaient n'être qu'une petite peuplade cantonnée dans le pays de Gosen, sorte de marche frontière à l'Est du Delta du Nil. Il arrivait fréquemment, surtout dans les périodes troublées, que les Egyptiens consentissent ainsi à accepter sur leur territoire la présence de tribus nomades dont ils pouvaient exiger le cas échéant, toutes sortes de travaux

(1) On a aussi tiré argument, contre le séjour en Egypte, d'une inscription de la stèle de Ménephtah qui mentionnerait une victoire des Egyptiens sur « la tribu d'Israël » en Palestine, à l'époque où la chronologie ordinaire fait sortir seulement les Hébreux du pays de Gosen. Mais, à supposer même que cette inscription soit exactement interprétée, ce qui reste douteux, il n'y aurait, pour supprimer toute difficulté, qu'à faire remonter la date de l'Exode à quelques années plus tôt.

et qui pouvaient, en jouant le rôle de tampon, les préserver des invasions asiatiques toujours menaçantes. Les inscriptions hiéroglyphiques mentionnent plusieurs faits de ce genre, et l'une d'entre elles en particulier, celle du pharaon Haremheb, correspond si bien aux données de l'histoire biblique que Lehmann-Haupt n'hésite pas à affirmer qu'elle se rapporte à l'arrivée des Hébreux en Egypte.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette intéressante conjecture, il est certain que le séjour des Israélites en Egypte n'a pas eu pour les Egyptiens la même importance que pour les Israélites. Isolées dans une région excentrique, les tribus hébraïques n'avaient guère de rapports qu'avec les autorités, dont l'attitude, d'abord bienveillante, se fit de plus en plus dure, jusqu'au moment où les exactions multipliées déterminèrent le départ des malheureux trop opprimés. Il est probable que ce départ fut considéré par le gouvernement égyptien comme un événement très fâcheux — de là les mesures militaires qui furent prises pour arrêter les fugitifs — mais ce ne fut en aucune manière une catastrophe nationale ; et cela explique pourquoi, sauf peut-être dans un rapport de fonctionnaire (1), nous n'en trouvons aucune trace dans les documents égyptiens. « Le départ des tribus, dont l'effectif devait être minime, semble avoir été, dit Stade, au point de vue égyptien, un événement sans importance... Que des événements sans importance aient une grande portée au point de vue de l'histoire religieuse, c'est un fait qui se reproduit souvent. Partout le divin chemine sur la terre ἐν μορφῇ δούλου (2) ».

Le départ des Israélites quittant le pays d'Egypte fut marqué par un fait demeuré célèbre, le *Passage de la Mer Rouge*. La trace que cet événement a laissée dans la mémoire populaire est trop profonde et trop accusée pour qu'on puisse mettre en doute sans plus sa réalité. Il faudrait, pour ébranler une tradition aussi forte, des raisons irrésistibles qu'aucune critique négative n'a pu jusqu'ici apporter. Au reste la plupart des savants admettent qu'il y a un fait historique à la base de cette tradition, et Gressmann va même jusqu'à affirmer que nous

(1) Lehmann-Haupt, *Op. cit.*, p. 41-42.
(2) « Avec les caractères de l'esclave », B. Stade, *Op. cit.*, p. 30.

en possédons un témoignage contemporain dans le cantique de Marie :

> Louez Yahvé, qui s'est élevé si haut !
> Il a précipité dans la mer le cheval et son cavalier !
>
> Ex., xv, 21. (1)

Quant à la forme exacte qu'a revêtue cet événement, et à l'endroit qui en fut le théâtre, il était presque traditionnel jusqu'à ces derniers temps d'admettre qu'il s'agissait d'une sorte de refoulement de la mer par le vent, dans les lagunes aujourd'hui desséchées qui continuaient au nord le golfe de Suez. Mais, dans son ouvrage récent, Gressmann soutient qu'il s'agirait plutôt d'un raz de marée qui se serait produit à la suite d'une éruption volcanique et aurait détruit l'armée égyptienne lancée à la poursuite des Hébreux. Et ce ne serait pas au bord du golfe de Suez, mais à l'extrémité nord du golfe d'Akaba ou d'Elath que cette catastrophe aurait eu lieu. Peut-être la discussion que ne peut manquer de soulever cette hypothèse de Gressmann contribuera-t-elle à élucider les obscurités qui subsistent sur cette question.

Ayant traversé la Mer Rouge, où allèrent les Israélites ? C'est ici que se posent les problèmes les plus délicats et les plus controversés de l'histoire mosaïque. Selon la tradition le peuple se dirigea d'emblée vers le *Mont Sinaï*. Mais tout d'abord où se trouve le Sinaï ? Cette question sans doute semblera étrange à tous ceux qui ont appris dès leur enfance à placer la montagne sainte dans la presqu'île triangulaire située entre les deux golfes qui terminent au Nord la Mer Rouge. En réalité rien n'est plus douteux que cette localisation traditionnelle du Sinaï. Ce sont seulement des moines chrétiens du vie siècle qui ont identifié le massif montagneux de la presqu'île susdite avec la montagne biblique. Ce faisant, ils n'ont pas pensé, et tous ceux qui, après eux, ont admis les yeux fermés leur opinion n'ont pas pensé non plus combien il était invraisemblable qu'un peuple de nomades ou de semi-nomades, avec des troupeaux nombreux, ait

(1) Rothstein admet même l'authenticité des dix premiers versets du « Cantique de Moïse ». (Ex., xv, 1-10.)

pu vivre longtemps sur les flancs arides et desséchés de la montagne qu'ils présentaient comme la montagne sainte. Et comme, d'autre part, le Sinaï de l'Ancien Testament a toutes les apparences, tous les caractères d'un volcan (Exode, XIX, 18) et que le Sinaï de la tradition n'a jamais été un massif volcanique, plusieurs savants, notamment Guthe, Wellhausen, Gressmann, ont été amenés à penser que le Sinaï véritable doit être cherché ailleurs qu'à l'endroit où nous le plaçons d'ordinaire. Guthe incline à penser que la montagne sainte se trouvait dans les environs de Kadès, tandis que Wellhausen et Gressmann pensent qu'elle devait faire partie de la chaîne de volcans aujourd'hui éteints qui longe à l'est le golfe d'Akaba.

Quelles ont été, maintenant, les relations des Israélites avec cette montagne sainte du Sinaï ? Ici encore, il règne une grande incertitude, car, non seulement les savants, mais les textes bibliques aussi, ou plutôt les traditions qu'ils reproduisent, sont en désaccord notoire. Un examen attentif des documents révèle en effet, à côté de la tradition classique d'après laquelle les Israélites ont séjourné longtemps au Sinaï et y ont reçu de Moïse leur organisation politique, morale et religieuse, l'existence d'une autre tradition qui n'apparaît que par occasions, parce qu'elle est contraire aux vues générales du rédacteur, mais dont il ne peut effacer toutes les traces, et en vertu de laquelle le véritable centre de la vie des Israélites au désert n'a pas été le Sinaï, mais l'oasis de Kadès, ou Kadès-Barnea.

Cette seconde tradition est considérée très généralement par les historiens modernes comme la plus ancienne et la plus authentique. Kadès, fait-on remarquer, est le seul endroit de toute la région qui sépare l'Egypte de la Palestine et de l'Arabie, où un peuple comme celui d'Israël ait pu passer plusieurs années. De plus, il apparaît nettement à celui qui compare les chapitres XVI-XVIII de l'Exode relatant les premières expériences du désert après la sortie d'Egypte, et les chapitres XI et XVIII des Nombres racontant l'arrivée à Kadès, qu'il n'y a là au fond qu'un seul et même récit répété deux fois. Les événements qui suivent immédiatement la sortie d'Egypte coïncident de tous points avec ceux qui précèdent immédiatement l'arrivée à Kadès. Cela ne voudrait-il pas dire que la marche sur Kadès a suivi immédiatement la sortie d'Egypte ? Une telle con-

clusion paraît d'autant plus admissible que, dès Exode XVII, 7, au lendemain du passage de la Mer Rouge, il est parlé de Meriba, qui est un autre nom de Kadès. (1)

Ce serait donc à Kadès, dans cette vaste oasis que traverse un magnifique courant d'eau, et que ses sources abondantes ont rendue célèbre et sacrée, que les Israélites, attirés peut-être par des frères de race possesseurs de ces lieux enchanteurs, auraient planté leurs tentes au sortir du pays d'Egypte.

Mais que devient alors le séjour au Sinaï qui tient une si grande place dans le souvenir des Hébreux ? Pour ceux qui, avec Guthe, placent le Sinaï à côté de Kadès, la question est toute résolue. Mais elle est plus délicate pour ceux qui tiennent que le Sinaï était situé bien plus au sud, du côté de la Mer Rouge. Pour ceux-là deux attitudes sont possibles. Ou bien ils doivent admettre que le peuple est allé — de Kadès ou avant d'arriver à Kadès, — faire un pèlerinage à la montagne sainte, ou bien ils doivent rayer complètement le Sinaï de l'itinéraire des Hébreux. C'est à ce dernier parti que se range Gressmann. Il se donne à choisir à lui-même entre la tradition de Kadès et celle du Sinaï, et il exclut délibérément la dernière. Ni le peuple, ni Moïse ne sont allés au Sinaï. C'est à Kadès que se sont passés tous les événements constitutifs de la nationalité israélite et de la religion de Yahvé. Et si on lui demande pourquoi, dans ces conditions, les Israélites ont attaché une telle importance à une montagne qu'ils ne connaissaient pas, Gressmann répondra que la vénération du Sinaï a été apportée aux Israélites par Jethro lorsque celui-ci vint à Kadès, sur la prière de Moïse, instruire les Israélites dans la religion de Yahvé, Dieu des Madianites et Dieu du Sinaï. Presse-t-on alors la question, et veut-on savoir pourquoi Israël a fait cette action étonnante de prendre un Dieu étranger comme Dieu national, alors Gressmann dira que les Israélites ont voulu prendre le Yahvé des Madianites pour leur Dieu parce que c'est sur le territoire des Madianites, donc dans le domaine de Yahvé leur Dieu, qu'une providentielle catastrophe les a sauvés des Egyptiens qui les poursuivaient. De leur délivrance merveilleuse, ils ont conclu à la puissance incomparable du Dieu de la contrée où cette délivrance s'était produite,

(1) Cf. NOMBRES, XX, 13, 24; DEUT., XXXIII, 8; NOMBRES, XXVII, 14; DEUT., XXXIII, 51 ; EZECH., XLVIII, 28.

et ils ont décidé, d'enthousiasme, d'accepter ce Dieu comme le leur. De là le voyage que Jethro, prêtre madianite de Yahvé, fait à Kadès sur l'invitation de Moïse, pour instruire celui-ci et ses compatriotes dans la religion nouvelle (Exode, XVIII), de là aussi cette vénération qu'Israël gardera toujours pour le Sinaï, qui restera longtemps à ses yeux la vraie demeure de Yahvé.

Cette hypothèse de Gressmann est aussi intéressante que hardie. Elle n'a pas encore affronté le feu de la critique, et il est probable qu'elle suscitera des contradictions, des réserves. (1) Beaucoup sans doute se refuseront à admettre que le séjour à Kadès, après avoir été presque escamoté par la tradition juive au profit du Sinaï, accapare désormais toute la place au détriment de ce même Sinaï. Le dernier mot en tout cela n'est pas dit, et la question demeure très délicate et très obscure.

Non moins confus est le problème des *rapports de Moïse et de Jethro*, auxquels il vient d'être fait allusion. Quiconque a lu avec attention le chapitre XVIII de l'Exode a été frappé de l'influence et de l'autorité exercées par ce prêtre de Madian sur Moïse. A la rigueur cette autorité pourrait s'expliquer par des relations de famille, Jethro étant le beau-père et Moïse le gendre. Mais voici qui est plus surprenant : Jethro est prêtre de Yahvé, et, d'après Exode XVIII, c'est lui qui offre à Yahvé un sacrifice en présence des Anciens des Hébreux. N'y a-t-il pas là, se sont demandé certains, une indication précieuse sur l'origine du culte de Yahvé ? Ce culte n'aurait-il pas été celui de Jethro et celui de son peuple, les Madianites, ou du moins celui de sa tribu particulière, les Kéniens, cette tribu que nous voyons par la suite s'unir étroitement avec Israël et continuer, avec persistance, à adorer Yahvé ? Ne pouvons-nous pas penser que, pour une raison ou pour une autre, — celle que nous donne plus haut Gressmann n'est pas la seule concevable — Moïse a adopté et fait adopter à ses compatriotes le Yahvé des Kéniens qui est devenu pour eux le Dieu de la délivrance ? Cette théorie, connue sous le nom de « Keniter-Hypothese » a

(1) Voir déjà les observations que présente Nowack dans le N° de mars de la Theologische Rundschau.

été défendue surtout par B. Stade et Budde, et Gressmann, à son tour, l'a adoptée en la développant.

Le très savant et le très sagace professeur Kautzsch reconnaît que cette hypothèse est plausible. Cependant, il ne l'accepte pas. Pour sa part, il admettrait plutôt que Yahvé aurait été originairement le Dieu d'une tribu israélite (celle de Lévi ?) restée probablement au désert, et que Moïse aurait élevé ce Dieu particulier au rang de Dieu national. Ni l'une ni l'autre des conceptions en présence ne paraissent pleinement satisfaisantes. Car, d'un côté, l'adoption par un peuple d'un Dieu étranger paraît difficilement compatible avec la mentalité de ces temps lointains, mais d'autre part il faut reconnaître qu'on ne rencontre pas, dans la tradition telle qu'elle nous est conservée, beaucoup d'indications qui autorisent à croire que l'œuvre de Moïse aurait consisté à promouvoir un Dieu tribal à la dignité de Dieu national. Ici encore la question reste obscure, malgré toutes les plus patientes études et les plus intéressantes hypothèses.

Les événements qui ont marqué la fin de la carrière de Moïse suscitent moins d'hésitations parmi les critiques. Il est généralement admis que les Hébreux, au cours de leur long séjour à Kadès, ont fait une tentative pour entrer en Palestine par le Sud. Mais, malgré quelques succès isolés, cet effort échoua dans l'ensemble. Finalement, les tribus, dont l'effectif croissait sans doute, et que l'oasis de Kadès ne suffisait plus à nourrir, se remirent en marche dans le désert, et, contournant l'hostile pays d'Edom par le Sud, elles parvinrent, après de rudes étapes et de victorieux combats, dans les plaines de Moab, sur la rive gauche du Jourdain. Il n'y a aucune raison de mettre en doute l'historicité foncière de la tradition en vertu de laquelle Moïse est mort avant d'avoir vu son peuple entrer dans le pays « ouvert devant lui ». Comme bien d'autres héros de l'histoire humaine, il n'a pas vu de ses yeux le couronnement de son labeur opiniâtre. Mais son œuvre n'est pas morte avec lui, elle a vécu au contraire, elle a porté beaucoup de fruits, et elle en porte encore.

III

C'est à caractériser cette *œuvre de Moïse* que je voudrais m'attacher en dernier lieu, toujours à la suite des historiens dont les noms sont déjà revenus à plusieurs reprises sous ma plume. Ici, plus que partout, il est impossible de tout dire, et surtout de tout dire comme cela mériterait d'être dit. Je me bornerai à tracer les grandes lignes, les traits essentiels.

L'œuvre de Moïse a tout d'abord été une œuvre sociale. *Moïse est le créateur du peuple d'Israël.* C'est grâce à lui, « le grand cadi du désert » comme dit Wellhausen, que les faibles tribus israélites et probablement aussi tous les contingents d'origines fort diverses qu'elles avaient ramassés au cours de leur long voyage (Ex., XII, 38) devinrent un peuple fort, solide et vivace. Sans doute les événements extérieurs, la sortie d'Egypte, les combats contre Amalek, contribuèrent beaucoup à fortifier et à cimenter cette unité nationale. Mais, de l'aveu de tous les historiens, c'est par dessus tout à l'influence, à l'activité, à la persévérance indomptable de Moïse qu'est due cette création sociale, l'une des plus admirables de l'histoire. J'emploie à dessein le mot de *création*, car il y a là plus qu'une organisation du peuple. Quelque chose de nouveau est né : à la place de bandes nomades quelconques, il est apparu un peuple dont l'influence dans le monde a été incalculable.

Sur beaucoup de points, le détail de cette œuvre nationale de Moïse est assez difficile à connaître, mais il y a du moins un fait qui est incontestable et incontesté, c'est que le travail social de Moïse a eu des racines nettement religieuses. C'est un lien religieux que Moïse a établi entre les tribus, c'est au nom de Yahvé qu'il les avait délivrées, et c'est autour de Yahvé qu'il les a groupées. De son œuvre sociale nous passons donc, tout naturellement et sans solution de continuité, à son œuvre religieuse.

L'œuvre religieuse de Moïse se résume en ceci : *Il est le créateur de la religion d'Israël.* Sans doute, encore ici, il n'a pas

créé *ex nihilo*. Avant lui, Israël possédait bien une religion, dont certains ont même, semble-t-il, diminué de parti-pris la valeur. Sans doute aussi, Moïse a pu recevoir d'autres mains, de celles de Jethro peut-être, le culte de Yahvé et les objets sacrés que ce culte comportait. (1) Mais rien de tout cela n'est suffisant pour expliquer l'extraordinaire vitalité de cette religion israélite qui a eu à lutter contre toutes les causes possibles de corruption et de déviation, et qui toujours en a triomphé, — qui a su s'imposer, après des luttes qui montrent combien l'entreprise était difficile, au peuple cananéen bien plus développé et plus civilisé pourtant que ne l'était le peuple israélite, — qui surtout s'est révélée capable de se renouveler et de se transformer sans cesse, — qui a produit les prophètes et les psalmistes, et qui a préparé le berceau de Jésus-Christ. A l'origine de cette histoire merveilleuse il y a eu plus qu'un changement dans e nom de la divinité, plus que l'adoption d'un culte nouveau, il y a eu l'action d'une personnalité incomparable, l'action d'un inspiré.

Sous quelle forme cette action de Moïse s'est-elle exercée ?

Tous les savants admettent que l'essentiel de l'œuvre de Moïse réside dans la *relation intime et indissoluble* qu'il a instaurée *entre Yahvé et Israël*. « Je suis votre Dieu et vous êtes mon peuple. » Et cette relation de Yahvé et du peuple n'est pas simplement une relation naturelle comme celle du clan avec son totem, ou même celle de Moab avec son Dieu Kemosch. Elle a un caractère bien plus spirituel et bien plus moral, ainsi que le prouvent l'évolution dont elle s'est montrée capable et les fruits qu'elle a portés. Quelques-uns parmi les plus savants critiques, B. Stade par exemple, s'en tiennent à cette constatation déjà bien remarquable. Mais beaucoup d'autres, et non des moindres, les Kautzsch, les

(1) En particulier l'arche. On a beaucoup discuté sur la question de savoir ce qu'était exactement ce célèbre objet. La plupart des critiques considèrent comme très postérieure la croyance d'après laquelle l'arche contenait les tables de la loi et ils admettent en général que l'arche était un objet sacré qui était comme le représentant matériel et visible de la divinité. Pour Reichel, Meinhold, Gressmann c'était un trône vide, le siège de Yahvé. Pour d'autres ce devait être une boîte contenant des pierres tombées du ciel. En tout cas c'était le palladium religieux et national des Hébreux.

Giesebrecht, les Gressmann, les Nowack vont plus loin. S'efforçant de rechercher la cause du caractère si élevé qu'a revêtu toujours pour les Israélites pieux la relation de Yahvé avec son peuple, ils croient la trouver dans le fait qu'à l'origine de la religion de Yahvé il y a eu un acte moral, un contrat. Yahvé n'est pas le Dieu des Israélites depuis toujours, comme Kemosch est le Dieu de Moab. Il fut un temps où Israël n'appartenait pas à Yahvé. Mais un jour, — à Kadès ou au Sinaï, peu importe, — un acte solennel a établi des liens indissolubles entre Yahvé et le peuple des Hébreux. Cet acte a-t-il revêtu la forme d'une *alliance (berit)*, comme la tradition l'affirme avec une unanimité et une précision impressionnantes (1), ou bien faut-il admettre avec Gressmann qu'il y a eu plutôt une sorte de couronnement de Yahvé comme roi des tribus israélites (Deut., XXXIII), il n'est pas possible de l'affirmer avec précision. Mais ce qui est certain, c'est que la désinvolture avec laquelle autrefois on reléguait la notion d'alliance dans le domaine des inventions de l'époque prophétique, n'est plus possible dans l'état actuel des recherches.

En étroite connexion avec ce que nous venons de voir, nous trouvons maintenant le fait que Moïse a présenté Yahvé à ses compatriotes comme *le seul Dieu* qu'ils devaient adorer. « Un seul Dieu, Yahvé ! » tel fut son mot d'ordre. La question de savoir si Moïse était positivement monothéiste est très discutée. Il est certain que, dans les plus anciens documents, les Hébreux n'apparaissent pas comme strictement monothéistes, mais plutôt comme *hénothéistes*. S'ils n'adoraient qu'un Dieu, les plus fervents yahvistes de l'époque ancienne admettaient cependant l'existence d'autres dieux à côté du leur. Peu à peu toutefois cette adoration exclusive de Yahvé, qui était un monothéisme pratique et inconscient, s'orienta, principalement parmi l'élite, vers un monothéisme théorique et conscient. Ce progrès fut-il l'acquisition d'une notion absolument nouvelle, ou seulement le retour à un point de vue qui aurait déjà été celui de Moïse, mais que ses successeurs auraient laissé tomber ? Leur théorie préconçue du progrès rectiligne amène beaucoup de savants à admettre la première hypothèse et à croire que les prophètes ont bien été les

(1) Cf. KAUTZSCH, *Op. cit.*, p. 59-61.

premiers à découvrir cette notion qui n'était pas, qui ne pouvait pas être celle de Moïse. Mais leur position apparaît comme assez peu solide lorsque l'on constate que, précisément à l'époque mosaïque, des tendances monothéistes très nettes se sont manifestées chez des peuples avec lesquels les Israélites étaient en étroits rapports. Le pharaon Chenuaten (vers 1400) déchaîna en Egypte une grave crise nationale en voulant réformer toute la religion du pays dans le sens de l'adoration d'un Dieu unique. Et dans une lettre du Palestinien Akhiiami il est parlé de la bénédiction « du maître des Dieux ». Il y avait donc, parmi l'élite de ces peuples au milieu desquels vivait Israël, une sorte de tendance latente au monothéisme, et par conséquent il n'est pas du tout impossible d'admettre que Moïse, dont l'œuvre a dépassé si prodigieusement celle d'un Chenuaten, se soit élevé aussi bien que lui, sur les sommets du monothéisme, sans que ses contemporains ni ses successeurs immédiats le comprissent. (1) Une chose distingue d'ailleurs essentiellement le monothéisme de Moïse ou, si l'on veut, son hénothéisme, de toutes les autres conceptions du même genre, c'est qu'il est essentiellement pratique et qu'il a un caractère moral très accentué.

Et ceci nous amène à considérer un dernier trait capital de l'œuvre religieuse de Moïse, je veux parler de l'*union intime et décisive* qu'il a établie *entre la morale et la religion*. Sans doute il n'y a aucune religion qui n'ait un aspect moral ou tout au moins des exigences pratiques. Mais, chez Moïse, c'est bien autre chose. La morale et la religion ne font plus qu'un. Yahvé n'est pas seulement le Dieu qu'adore le peuple, il est celui qui donne au peuple sa loi. Il a une personnalité morale, et c'est une conduite moralement bonne qu'il demande à son peuple comme le seul vrai culte (2). Plus encore que dans ses exigences sur l'adoration de Yahvé seul, Moïse se montre ici vraiment original et créateur. Le grand principe de l'union indissoluble, de l'identité pratique entre le devoir moral et le devoir religieux, sera repris par les prophètes, par Jésus, par les réformateurs, mais c'est à

(1) Cf. Volz, *Op. cit.*, p. 27.
(2) Cf. Volz, *Op. cit.*, p. 45-59.

Moïse que revient sans conteste la gloire de l'avoir, le premier, introduit victorieusement dans le monde. (1)

Il est bien évident d'ailleurs que, ce principe, Moïse ne l'a pas formulé d'une manière abstraite et, pour ainsi dire, *ex cathedra*. Peut-être même ne se l'est-il pas formulé à lui-même d'une manière aussi précise que nous le faisons. Il a eu une intuition, et cette intuition a donné lieu à des actes, à des paroles, à des préceptes, à des lois peut-être, grâce auxquels elle s'est transmise de génération en génération. Chef du peuple, ainsi que nous l'avons vu, Moïse rendait la justice, il donnait des oracles. A-t-il déjà lui-même codifié quelques-unes de ses sentences, et les principes qui les dictaient ? C'est possible. Ce travail n'a-t-il commencé que plus tard ? C'est possible aussi. Il est bien certain que l'immense majorité des lois que le Pentateuque lui attribue sont d'époques très postérieures. Mais il n'est pas moins certain que l'ébranlement initial vient de lui, et qu'il est bien, au sens strict du mot, le « Père de la Loi ».

Ici se pose une question à laquelle, je suppose, tous ceux qui s'occupent d'enseignement religieux s'intéressent d'une manière très spéciale, la question du Décalogue. Les Dix Commandements ont-ils été donnés par Moïse lui-même ? Sur ce point encore les opinions diffèrent beaucoup. Plusieurs savants ont accumulé force arguments contre la mosaïcité du Décalogue. Sa langue, disent-ils, est trop moderne pour dater de Moïse ; il est fait pour un peuple sédentaire ; et d'ailleurs c'est seulement dans le livre de Jérémie, c'est-à-dire au VIIe siècle, qu'il y est fait pour la première fois allusion. Cependant l'origine mosaïque plus ou moins intégrale de ces immortels préceptes est admise par Volz, Rothstein, Gressmann. Kautzsch, sans se prononcer d'une manière absolument catégorique, considère comme possible la mosaïcité de tous les commandements, sauf du deu-

(1) Il ne faudrait pas croire cependant que cette grande place faite au devoir moral ait ôté à la religion mosaïque toute chaleur et toute ferveur. Bien au contraire, la piété israélite a présenté, même dans la période préprophétique, parmi les meilleurs représentants du peuple surtout, un caractère de très grande intensité. Et si les phénomènes extatiques et mystiques y ont tenu en somme peu de place, cela ne signifie pas du tout qu'elle ait été sèche et sans ardeur. Cf. Volz, *Op. cit.*, p. 59 et sq.

xième qui, dit-il, n'a jamais été appliqué dans l'antique Israël. (1) Nous voyons se dessiner, sur ce point, comme sur bien d'autres, la nouvelle attitude de la critique, qui se résigne à adopter, entre l'affirmation téméraire et la négation brutale, l'attitude plus prudente de l'hésitation. — Notons bien d'ailleurs que, si l'authenticité verbale du Décalogue peut être pour les critiques un sujet d'hésitation, son authenticité morale est hors de doute. Ce sont bien les grandes pensées mosaïques qui sont exprimées là : la nécessité de l'adoration d'un seul Dieu, et l'union intime de la morale et de la religion. C'est à ces deux immortels principes que le Décalogue doit son éternelle valeur, et ces deux principes viennent en droite ligne de Moïse.

A côté de ces éléments immortels, la religion nouvelle donnée aux Hébreux comprenait aussi, sans aucun doute, des éléments moins remarquables, des éléments éphémères. La merveilleuse révélation que Moïse a reçue et qu'il a transmise n'a pas été à l'abri de toute limitation humaine, de toute altération. Mais en même temps que nous reconnaissons cela, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître aussi qu'à la longue, et après bien des combats, les grandes pensées fondamentales de Moïse ont vaincu et fait disparaître ces éléments mauvais. Les héritiers spirituels de Moïse ont poursuivi son œuvre, ou plutôt ils ont accompli après lui l'œuvre même de Yahvé. Car c'est un des traits les plus remarquables du Yahvisme mosaïque que ses sectateurs les plus fervents ne se sont jamais considérés comme des disciples de Moïse, mais comme des serviteurs de Yahvé. Ce n'est pas lui-même, c'est Yahvé, que Moïse a donné à Israël, et c'est pourquoi son œuvre a été si féconde.

Et si, maintenant, nous demandons aux critiques même les plus avancés quelle est la source de cette action si prodigieuse et en même temps si humble de Moïse, tous, sans exception, nous répondront que cette source doit être cherchée dans la puissance de sa personnalité. « La valeur historique de Moïse

(1) Le « second Décalogue » d'Ex. XXXIV, souvent considéré comme le plus ancien, date certainement d'une époque où déjà les Hébreux menaient une vie sédentaire.

réside moins, dit Stade, dans ce qu'il a dit que dans ce qu'il a fait, et, par dessus tout, dans sa personnalité. » (1)

La tradition nous a conservé quelques-uns des traits les plus saillants de cette personnalité : l'énergie, la puissance de travail, l'intelligence avisée, le sens aigu de ce qui est juste, l'amour intense pour son peuple, et aussi les colères passionnées. (2)

Dans la tradition se trouve aussi un récit qui prétend raconter l'expérience profonde, fondamentale, par laquelle s'explique tout ce qu'a fait et tout ce qu'a été Moïse. Dans quelle mesure les événements rapportés dans Ex., III-IV sont-ils conformes à la réalité ? Il est extrêmement difficile de le dire. Rothstein admet que nous avons bien là des indications exactes. (3) Gressmann, au contraire, est amené par ses idées particulières sur l'enchaînement des faits de l'histoire mosaïque, à une opinion tout à fait négative, qu'il ne peut soutenir d'ailleurs qu'en opérant, dans la végétation luxuriante de la tradition, des coupes sombres quelquefois passablement arbitraires. (4) En somme, là encore, la critique hésite, au moins en ce qui concerne la forme qu'a revêtue l'expérience intime de Moïse ; car le fait même que la personnalité de Moïse, et par conséquent son œuvre, soient le fruit d'une expérience profonde, ne saurait guère être nié.

Quant à savoir d'où vient, en dernière analyse, cette expérience profonde, c'est une question qui n'est plus du ressort de la critique. Nous quittons ici le domaine de la science pour entrer dans celui de la foi. De là la réserve de certains savants qui, sans nier du tout l'action de Dieu dans l'histoire de Moïse, croient devoir, dans leurs exposés scientifiques, s'en tenir aux seuls faits observables. Mais d'autres n'ont pas ces scrupules, et ils expriment parfois, en des paroles discrètes mais d'autant plus saisissantes, leur conviction que, si Moïse a été si grand, c'est parce qu'un autre, plus grand encore, habitait et agissait en lui.

(1) *Op. cit.*, p. 37.

(2) GRESSMANN, *Op. cit.*, p. 479-480.

(3) Il étend même ce jugement favorable aux événements antérieurs de la vie de Moïse, l'éducation royale en Egypte, l'exil à la suite d'un meurtre patriotique, etc., dont les autres historiens s'occupent fort peu.

(4) Par exemple lorsqu'il prétend que l'état de berger n'a été attribué à Moïse que parce que la légende était racontée dans des groupes de bergers.

C'est un témoignage de ce genre que je voudrais citer en terminant, celui du très regretté professeur Kautzsch, de Halle : « De quelle manière, dit-il, la révélation divine a agi dans l'âme de Moïse, cela reste pour nous un secret, comme le sont toutes les révélations de Dieu dans le cœur de ceux qui deviennent ses instruments. Mais le fait lui-même n'en est pas moins certain pour nous, car il est attesté par ses conséquences. Si nombreux, en effet, que puissent être les éléments de religion naturiste pandémonistique qui se sont attachés, depuis Moïse, à la religion d'Israël, cette religion cependant présente, dès le temps des Juges, des traits qui l'élèvent bien haut au-dessus des religions nationales des peuples voisins, et qui ne peuvent s'expliquer que par l'action d'une puissante personnalité spirituelle... Sur le fondement que Moïse a posé, une construction s'est élevée, au cours de trois mille ans, qui englobe les peuples chrétiens eux-mêmes. Poser de tels fondements n'est pas en la puissance d'un homme ; cè ne peut être qu'un don de Dieu. Voilà pourquoi la valeur de la personne de Moïse peut difficilement être estimée trop haut. C'est dans cette persuasion que l'écrivain deutéronomiste n'a pas craint d'affirmer qu'« il n'a plus paru en Israël de prophète semblable à Moïse, avec lequel Yahvé parlait face à face ». (1)

(1) KAUTZSCH, *Op. cit.*, p. 41.

A. ÆSCHIMANN.

MISCELLANÉES

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE ROUSSEAU

M. William Cuendet, diplômé de philosophie de l'Université de Paris, vient de publier chez Jullien un volume intitulé « La philosophie religieuse de Jean-Jacques Rousseau et ses sources », qui lui a valu le grade de bachelier en théologie de la Faculté de l'Eglise libre du canton de Vaud.

Dans la première partie de cet ouvrage, après avoir fait une « esquisse de biographie religieuse » du citoyen de Genève, l'auteur, traitant de « Rousseau génie religieux » écrit : « La naissance de sa « vocation » ressemble à celle de presque tous les génies religieux ; le chemin de Vincennes fut son chemin de Damas. Cette crise a beau n'en être qu'une parmi bien d'autres, c'est du souvenir de la vision soudaine qui l'agita violemment qu'il s'autorise pour parler un langage de prophète et justifier le caractère impérieux et sacré de sa mission révélatrice parmi les hommes. » Mais, comme Rousseau, pas plus qu'aucun autre génie, ne fut « un miracle de l'histoire », « le contenu de son message se laisse analyser, et s'explique en bonne partie par son hérédité et par les exemples qu'il eut sous les yeux ». M. Cuendet note et étudie les influences diverses auxquelles Rousseau a tour à tour ou cédé ou résisté : influences d'ordre religienx, d'une part (le protestantisme genevois ; le catholicisme : Mme de Warens ; et le piétisme romand), influences d'ordre philosophique, d'autre part (le Cartésianisme, Pascal, Bayle, Locke ; l'Encyclopédie ; le déisme anglais).

La deuxième partie du livre est consacrée à « la pensée religieuse » de Rousseau lui-même « dont la vie intérieure, initiatrice d'une sensibilité religieuse très particulière offre un prodigieux intérêt et fait remonter en outre à la source la plus populaire peut-être des théories subjectivistes et volontaristes de la connaissance théologique ». Au sujet de ce qu'il appelle, en termes très modernes, la volonté de croire et le pragmatisme de Rousseau, l'auteur conclut : « De toutes « les vieilles façons de penser » que le mot pragmatisme prétend ressusciter,

la philosophie religieuse de Rousseau, évaluation essentiellement pratique de la pensée et de la vie, est certainement une de celles, sinon celle à laquelle il semble convenir le mieux. » Le sentiment intérieur, auquel Rousseau donne sa confiance le conduit soit à un panthéisme mystique, soit à un Dieu moral personnel, entre lesquels son esprit « oscille et décide suivant les moments » « Rousseau mystique est panthéiste, et Rousseau homme moral, dans la lutte pour l'existence et le bien, éprouve un respect sacré pour un Dieu d'ordre qu'il ne peut aimer dans sa froideur distante. Il semble n'avoir pas connu le Dieu de Jésus-Christ, le grand réparateur des énergies vitales, qui se penche sur l'âme humaine en détresse avec une infinie pitié et la remplit d'amour pour Lui parce qu'il lui fait sentir qu'il l'aime comme un père. »

Sans pouvoir discuter ici les opinions de M. Cuendet, nous signalons son livre car il témoigne d'un contact direct et intime avec l'œuvre, et, si l'on peut ainsi parler, avec l'âme de Rousseau. Un sens psychologique délicat conduit l'auteur dans le monde du sentiment, comme une intelligence sûre le dirige dans celui de la pensée; aussi est-on heureux qu'il ait terminé son étude, dont le point de départ fut un mémoire présenté en Sorbonne en juin 1910, et que les circonstances « ne nous ont permis de reprendre — écrit-il — que tout récemment » ; il est regrettable, en raison même de l'intérêt qu'elle présente, qu'elle ne soit pas écrite dans un style plus correct, plus net et plus ferme ; cependant elle est digne d'attirer l'attention et nous paraît capable de la retenir. H. R.

L'ATHÉISME

A signaler dans la Revue de Métaphysique et de Morale (mars 1913) un article de Gustave Belot sur *l'idée de Dieu et l'athéisme au point de vue critique et au point de vue social*. L'auteur constate que l'athéisme est encore souvent condamné par l'opinion à cause des conséquences moralement et socialement mauvaises qu'on suppose qu'il doit produire. L'affirmation de Dieu est « la dernière exigence d'ordre dogmatique qui subsiste de l'ancienne intolérance ». A-t-on raison d'invoquer en sa faveur le péril que l'athéisme ferait courir à la société ? M. Belot s'attache à montrer que non. Il le fait de façon suggestive et l'attitude qu'il adopte à l'égard du problème religieux nous paraît intéressante à relever.

Qu'est-ce tout d'abord que cette accusation d'athéisme qu'on est parfois si prompt à lancer ? Il faudrait savoir avec précision ce que c'est que Dieu pour savoir ce que c'est que nier son existence. Or il y a au moins trois définitions de Dieu dont on a toujours admis et jamais montré qu'elles s'accordaient en leur fond : le Dieu anthropomorphique et populaire, le Dieu-substance et cause première des métaphysiciens et le Dieu de la conscience mystique, l'un relevant de l'ima-

gination collective et spontanée, l'autre de la méditation rationnelle et le troisième du sentiment intérieur. Or il est évident qu'il doit y avoir autant d'athéismes qu'il y a d'idées de Dieu différentes. Socrate fut presque un athée pour ses contemporains, Descartes pour Pascal, Malebranche le déclarait de Spinoza. « Pour beaucoup de gens aujourd'hui encore, on sera un athée, si l'on se refuse à croire à un Dieu qui se plaît dans les vengeances, dans les châtiments infernaux ou dans les massacres humains, à ce Dieu dont M. Charles Wagner disait éloquemment qu'il n'était pas même un honnête homme. » On est toujours l'athée de quelqu'un. Ainsi l'idée même de l'athéisme perd toute signification simple et précise.

Et voilà qui fait apparaître bien problématique le prétendu danger social de l'athéisme. Sans doute la religion a été pendant longtemps le lien social par excellence. Mais il existe en sociologie comme en biologie une loi d'après laquelle, une fonction arrivant à être remplie par un organe nouveau et mieux remplie que par les organes anciens, ceux-ci tendent à s'atrophier ou acquièrent plus de latitude ou de liberté dans leur fonction. Or c'est précisément ce qui s'est produit dans l'évolution des sociétés modernes. Les liens d'ordre matériel et surtout économique se sont multipliés et resserrés, ceux d'ordre idéal, sans perdre leur prix, ont acquis un caractère plus subtil, plus libre et surtout jouent un rôle moins direct comme moyens d'assurer la cohésion sociale. Tel est le cas tout particulièrement de la religion. Quand on cherche à évaluer son action au point de vue social, il convient d'ailleurs de se souvenir que la religion a été mise au service de toutes les causes et qu'on lui a demandé tour à tour de sanctionner les injustices du conservatisme et les conquêtes des révolutions. — Mais le témoignage des individus en faveur de son influence moralisatrice ? — « Je me défie beaucoup, écrit M. Belot, d'un homme, s'il vient m'assurer que, sans Dieu, il serait une canaille. » En règle générale, on peut dire que ce n'est pas l'idée de Dieu qui confèrera sa valeur à notre morale, mais que c'est notre moralité qui rendra bon ou mauvais l'usage que nous ferons de l'idée de Dieu.

On voit que même au point de vue pratique la question ne se laisse pas résoudre clairement. Quelle sera donc l'attitude de M. Belot ? Ce sera l'*attitude critique*, c'est à dire non une attitude de négation, mais de recherche et d'attente. M. Belot se défend de nier l'existence de Dieu, parcequ'il estime que « la difficulté est beaucoup moins de prouver Dieu que de le penser » et parce qu'il se refuse à « affirmer sans preuve et surtout sans précision ». L'attitude critique, en s'opposant aux affirmations dogmatiques, comporte évidemment une part de négation, mais « la critique négative n'est qu'un moment dans la vie de l'Esprit ». Son œuvre véritable est une œuvre positive. La négation elle-même ne peut se fonder sur le vide et s'appuie sur une affirmation. Un athéisme provisoire et relatif est la condition de toute nou-

velle affirmation de Dieu et l'on peut dire que « la peur de l'athéisme est peut-être l'athéisme le plus profond ».

Nous faisons suivre ce compte-rendu de quelques réflexions tirées de l'article de M. Belot et qui pourront le compléter :

« A vouloir moraliser le monde et le juger selon les catégories de notre morale, nous courons le risque de démoraliser l'homme, et le théologien qui veut un Père dans les cieux est bien plus près de faire des athées que le modeste penseur qui adopte le point de vue critique. Car ce dernier sait reconnaître son ignorance, et, se refusant à juger l'Univers à la mesure humaine, y laisse une place immense pour l'insondable principe des choses et de la vie. Il y a peut-être plus de vertu morale dans la loyale humilité de son silence que dans des affirmations trop précises qui seules peuvent en effet provoquer non seulement des négations, mais des résistances. »

« C'est une singulière fureur qu'ont les hommes de vouloir faire les affaires de Dieu sans son agrément et de se substituer sans cesse à lui pour juger, pour décider et pour agir. C'est ce que font continuellement ceux qui s'écrient : « Nous voulons Dieu ! » Le Dieu qu'ils *veulent*, c'est leur propre pouvoir. Car s'ils croyaient bien fort qu'*il est*, ils auraient plus de confiance qu'il soit capable de faire ses affaires lui-même. « Il faut, comme dit Montaigne, sobrement se mêler de juger les ordonnances divines. » Quel pire orgueil que la prétention de décider ce que Dieu ordonne, ce que Dieu a voulu ! Au vrai, c'est se diviniser soi-même ; il y a-t-il pire forme de l'athéisme que celui qui consiste à dire : Je suis Dieu ? »

A PROPOS D'UNE MAUVAISE TRADUCTION

Est-il besoin de le dire ? C'est un art des plus difficiles que l'art de la traduction et qui, poussé à la perfection, réclame plus qu'un talent ordinaire. Peut-on même parler ici de perfection ? On ne traduit parfaitement que le médiocre et l'insignifiant. Dans toute œuvre littéraire, mais aussi dans toute œuvre philosophique originale et forte, la pensée et son expression verbale sont uns. On a trop répété que le langage est le vêtement de la pensée. Ce n'est pas assez dire et la relation entre eux est plus intime. Tant que la pensée n'a pas trouvé son expression, je n'irai pas jusqu'à prétendre qu'elle soit inexistante, mais elle n'*est* pas dans toute sa plénitude, elle se cherche encore et demeure comme suspendue entre l'être et le néant. Un corps sans vêtement peut être parfait, accompli en beauté et en force. Mais la pensée ne s'achève que dans son expression et vous ne sauriez la dépouiller de ce « vêtement » sans l'altérer en son fond même. Une langue c'est toute une logique cristallisée et c'est l'expression d'un tour d'esprit et d'une sensibilité particulières. Traduire ce n'est donc pas seulement transcrire, c'est repenser et revivre, c'est, dans une certaine mesure, recréer. Voilà pourquoi il ne peut y avoir que des traductions approchées et c'est

aussi la raison pour laquelle de toutes les traductions les plus servilement littérales sont les moins fidèles.

Mais il est des traducteurs qui vivent dans l'ignorance la plus ingénue de ces vérités élémentaires. On me permettra de soumettre au lecteur quelques spécimens particulièrement remarquables de ce genre de littérature. Je les tire de la « traduction » d'un livre du philosophe allemand Eucken, *Le sens de la vie*, traduction dont la responsabilité incombe à l'une des maisons d'édition les plus connues de France, la maison Alcan. On y lit entre autres ce qui suit :

L'idéalisme immanent « lui aussi place la vie avant tout dans un monde invisible qui, cependant, n'apparaît pas ici comme un empire juxtaposé à l'existence sensible et séparé de celle-ci, mais comme un tout indépendant *ayant sa base propre, sa profondeur créatrice particulière* ». L'univers « forme en elle (en cette profondeur !) un tout et *mène en elle une vie intérieure* » (p. 13). O charabia, nous restons muets de stupeur devant ta profondeur créatrice particulière !

Mais écoutez ceci et comprenez, si vous pouvez : « Ainsi se produit une activité créatrice spirituelle qui, soutenue par la raison universelle, base commune de toutes choses, engendre à son tour, vis à vis de la nature ensommeillée et l'insignifiante vie journalière, une vie essentiellement nouvelle, un domaine de l'esprit qui, *avec son vrai, son beau, son bien*, place l'homme dans une communion intérieure avec l'univers... L'art et la science constituent les principales manifestations de cette vie, pris dans ce sens élevé que, *renversant la situation donnée, ils nous placent dans le domaine des bases créatrices* et nous rendent aptes à nous approprier la profondeur du monde » (p. 14). — Pauvre lecteur français ! il y a cent quatre vingt seize pages de ce style ! Afin qu'il soit dûment averti de ce qui l'attend, voici encore quelques échantillons de cette prose que je ne ferai pas aux allemands l'injure d'appeler germanique :

« En somme cette formation spritueller apparaît comme *une vie de deuxième main* » (p. 17). « Cette vie ne peut prouver sa valeur définitive qu'après *s'être procuré un point culminant* » (p. 21).

Pour conserver à son existence un sens et une valeur une seule voie reste ouverte à l'homme : — Laquelle ? vous ne trouverez pas, je vous le donne en mille ! — « *le perfectionnement de son propre cercle*, pour la mise en œuvre de toutes ses forces... » (p. 31).

Plus loin nous apprenons qu'un fait — le fait du développement spirituel — « ne peut être engendré par l'homme pur et simple et qu'il ne peut être annulé par un état contradictoire de son existence » (p. 128).

Et le reste à l'avenant ou peut s'en faut.

— Mais vous n'en conviendrez pas moins que cette traduction est fidèle. — Fidèle ? Comment pourrait-elle l'être ? Comment ce qui n'a pas de sens peut-il traduire fidèlement ce qui en a un ? Eucken — dont le style, j'en conviens, est abstrait et assez dépourvu de qualités

littéraires — méritait cependant un meilleur sort. Cette traduction, je ne crains pas de le dire, est un scandale. Il en faut accuser non pas les traducteurs probablement allemands et disciples d'Eucken, qui ont cru, dans la sincérité de leur âme, servir la gloire de leur maître, mais les éditeurs français assez peu respectueux de leur public pour oser lui offrir une marchandise aussi répugnante.

A ceux enfin qui auront eu le malheur d'acheter l'édition française du *Sens de la vie,* il ne reste qu'une ressource, c'est de recourir au texte original pour jeter quelque lumière sur la traduction. M.

SUR LA PSYCHOANALYSE

La psychoanalyse est, comme on sait, une méthode qui, sans recourir à l'hypnotisme, découvre, chez des sujets névropathes ou normaux, les tendances obscures et les représentations subconscientes, qui influent pour la troubler sur leur vie de tous les jours. Ses adeptes lui attribuent à la fois des découvertes théoriques surprenantes et des cures psychiques, des rééducations, merveilleuses. En plus d'un endroit, dans ces dernières années, la méthode a cessé d'être une spécialité de psychiatres pour attirer et retenir l'attention d'un public de plus en plus nombreux. Avec Vienne, où l'inventeur de la psychoanalyse, le Dr Sigm. Freud enseigne à l'Université, Zurich est incontestablement un des centres de recherches, de propagande, de discussion, les plus en vue. A côté de médecins comme les Drs Bleuler, Yung, Mæder, des éducateurs y prennent à ce mouvement une part très active.

Un des collaborateurs de la *Revue* prépare sur la psychoanalyse dans son ensemble un travail que nous aurons garde de déflorer, mais nous croyons pourtant utile de signaler d'emblée à nos lecteurs un livre qui précisément nous vient de Zurich, et dont le besoin se faisait sentir à ceux qui, n'étant pas du métier, n'ont pas pu suivre et coordonner les monographies, déjà très nombreuses, publiées dans les revues spéciales, sous l'inspiration du Dr Freud.

M. le Dr Oskar Pfister, pasteur à Zurich et professeur à l'Ecole normale, vient de faire paraître chez Julius Klinkhardt (Leipzig et Berlin), un volume de plus de 500 pages in-8°, *Die psychoanalytische Methode,* qui constitue un exposé complet de la théorie et de la technique en question. L'ouvrage s'ouvre par une courte préface du Prof. Freud. Ajoutons qu'il se présente comme le premier volume d'une collection d'éducation et d'instruction intitulée *Pädagogium* et dirigée, avec la collaboration de Meumann, le professeur de psychologie de Hambourg, par M. Oskar Messmer, directeur du Séminaire de Rorschach. Il est dédié à M. Schneider, directeur de l'Ecole normale de Berne. Nous citons tous ces noms pour bien faire voir la portée éducative que le pasteur zurichois attribue à la méthode qu'il préconise.

Lausanne — Imprimerie coopérative La Concorde

LA PHILOSOPHIE DE M. BERGSON

ET

LE PROBLÈME DE LA RAISON

Parmi tous les systèmes contemporains qui témoignent d'une résurrection de la pensée philosophique, celui de M. Bergson est sans contredit le plus brillant et le plus à la mode. M. Bergson jouit maintenant, en France et à l'étranger, d'une réputation extraordinaire et dans le siècle passé il faut remonter jusqu'à Victor Cousin pour retrouver l'écho d'une gloire pareille. Au dire de plusieurs, M. Bergson a trouvé les bases définitives sur lesquelles devra s'édifier toute métaphysique future. M. Le Roy, le plus intelligent et le plus sympathique de ses disciples, nous dit ceci : « l'œuvre de M. Bergson marque une date que l'histoire n'oubliera plus; elle ouvre une phase de la pensée métaphysique ; et la révolution qu'elle opère égale en importance la révolution kantienne ou même platonicienne ». Certes, à bien des égards, M. Bergson est un maître et nous ne méconnaissons pas les grandes qualités qui rendent si attrayante la lecture de ses ouvrages. Son style souple, ondoyant et imagé, excelle à exprimer l'inexprimable et à donner la sensation de la vie et du mouvement. Les analyses psychologiques, fines et nuancées, par lesquelles il illustre sa pensée sont des chefs d'œuvre en leur genre. De plus M. Bergson, comme beaucoup d'autres penseurs de notre époque, a contribué par ses écrits à ruiner l'intellectualisme borné qui régnait au siècle passé et, à ce titre, il a droit à notre reconnais-

sance. Mais a-t-il fondé une métaphysique nouvelle, nouvelle en ce sens que cette métaphysique résoudrait les problèmes auxquels s'est toujours butée la réflexion philosophique? c'est ce que nous voudrions brièvement examiner en étudiant le problème de la raison.

Jusqu'à maintenant, la solution de ce problème avait toujours été cherchée dans deux directions opposées. Pour les uns, la raison est une faculté supérieure, transcendante, caractéristique de la vie spirituelle en tant que celle-ci est conçue comme distincte de la matière. Elle possède un ensemble de lois, de principes qui sont éternels et sans lesquels la connaissance serait une chose inconcevable. Mais sitôt que l'on adopte cette hypothèse, des difficultés insolubles surgissent. Si la raison est distincte du monde matériel dans lequel nous vivons, à quel moment est-elle apparue dans la série des êtres vivants? La raison humaine est-elle foncièrement distincte de celle qui existe chez les animaux? Il est bien difficile de l'affirmer. La vie mentale de l'homme paraît être simplement plus développée que celle de l'animal ; voilà tout ce que l'on peut dire, semble-t-il. Mais s'il en est ainsi, celui-ci doit être mis sur le même pied que celui-là et les problèmes religieux et moraux se compliquent d'une façon étrange. Nous pouvons toutefois laisser cette question de côté ; car après tout nous ne savons pas ce que renferme le cerveau des animaux. Il faudrait être soi-même un cheval ou tout au moins un âne pour savoir comment raisonnent les chevaux calculateurs d'Elberfeld. Si même nous ne sortons pas de l'humanité, le problème n'en reste pas moins obscur. A quel moment la raison avec ses principes éternels surgit-elle dans la vie de chaque individu ? Là, les théories les plus diverses se font jour. Avec Platon, on affirmera la préexistence de toute âme humaine; ou bien, avec Descartes et Leibniz, on se bornera à dire que la raison est simplement innée et qu'au cours de toute vie

individuelle elle prend peu à peu conscience d'elle-même et de ses principes. Ces explications sont en somme des aveux d'impuissance et ne font que reculer la difficulté.

En tout cas elles laissent intact le problème qui concerne non pas les origines de la raison, mais sa capacité à connaître véritablement quoi que ce soit. Car si la raison est distincte par essence du monde extérieur, comment pourra-t-elle connaître ce qui n'est pas elle? Et dans le domaine spirituel lui-même, comment la connaissance réflexive qui est le propre de la raison pourra-t-elle jamais être adéquate à son objet et le saisir dans son intimité pour ainsi dire? Entre l'objet, quelle qu'en soit la nature, et la pensée qui réfléchit cet objet, il y aura toujours un voile interposé et celle-ci ne pourra jamais s'identifier avec celui-là au point de ne faire qu'un avec lui.

Une autre solution du problème concernant la raison a été cherchée dans une direction diamétralement opposée à celle que nous venons d'indiquer. La raison est considérée à ce point de vue comme un produit momentané de la vie animale, qui naît et disparaît avec les êtres vivants. Tout ce qui existe est dû au mouvement et à la combinaison d'atomes chimiques. Si la combinaison est dans un état perpétuel d'instabilité, la vie apparaît avec les changements incessants qui la caractérisent. Les exigences mêmes de ce nouveau mode d'existence qu'est la vie ont constitué peu à peu à l'intérieur des organismes vivants un groupe spécial de cellules appelé le système nerveux, qui est à la fois source de conscience et d'action spontanée. La raison et les lois qui la caractérisent ont donc pour origine l'action incessante du milieu ambiant sur le composé chimique qu'est notre corps. Malgré sa simplicité cette explication laisse le problème de la raison aussi obscur que précédemment. Comment, par le seul fait de leur réunion, des atomes chimiques ont-ils acquis le pouvoir de réfléchir sur leur activité et de raisonner sur le monde extérieur ? Le mystère reste impénétrable quels que soient les efforts tentés pour l'éclaircir.

Ainsi la réflexion philosophique, qu'elle suive l'une ou l'autre des deux directions que nous avons caractérisées aboutit à une impasse à laquelle aucune issue n'est ouverte. M. Bergson estime cependant avoir entrevu la solution nouvelle et définitive du problème de la raison.

Dans ses grandes lignes, voici quelle est cette solution. L'intelligence ou la raison et tous ses caractères se sont constitués au cours d'une évolution dite créatrice et uniquement en vue des besoins pratiques de l'action ; l'intelligence est donc orientée vers l'action, et non vers la connaissance spéculative comme on le croit généralement. Voilà pourquoi toutes les tentatives d'explication philosophique qui toutes s'appuyaient sur la raison ont échoué jusqu'à ce jour. Pour connaître vraiment il faut en appeler à une autre faculté, à savoir l'intuition. Grâce à ce nouveau mode de connaissance nous parvenons à toucher, à sentir, à connaître l'Absolu et à réaliser ainsi le rêve suprême de la philosophie. C'est surtout dans l'ouvrage intitulé *L'évolution créatrice* que M. Bergson développe ces idées et tente en particulier d'expliquer la genèse de la raison.

Essayons autant que faire se peut de résumer et de préciser la pensée de M. Bergson sur ce point. Ce n'est pas chose facile, car une pensée fluide, toute en nuances, se laisse difficilement analyser. Cependant certaines idées apparaissent comme fondamentales et c'est à ces dernières surtout que nous nous attacherons. Parmi ces idées il en est deux qui semblent former la base de l'évolution, ce sont celles de durée et d'élan vital. Dans l'un de ses premiers ouvrages intitulé *Essai sur les données immédiates de la conscience,* M. Bergson tenta un effort vraiment remarquable et fécond pour saisir le moi dans sa pureté originelle. Il fut ainsi amené à découvrir la notion de durée et voici comment. Nous ne comprenons clairement que la composition et la décomposition géométrique et tous les jugements que nous portons sur la vie intérieure de l'esprit sont faussés par le fait suivant : nous concevons cette dernière comme se mouvant sous forme d'éléments séparés à l'intérieur des cadres

du temps et de l'espace comme s'il s'agissait de phénomènes physiques. Or même en ce qui concerne le monde extérieur cette conception n'est pas justifiée.

Un rayon de couleur blanche traverse un prisme et s'épanouit en un spectre aux couleurs nuancées et qui se fondent les unes dans les autres. Il y a passage continu d'une couleur à l'autre, sans que l'on puisse dire où finit l'une et où commence l'autre. Cette sensation de coloration continue est la seule chose que nous percevons en réalité; pour l'expliquer nous imaginons cependant des choses que nous ne voyons pas; par derrière la sensation qui est pure qualité nous inventons un monde de corpuscules invisibles et distincts les uns des autres dont les vibrations plus ou moins longues produiraient les différences de couleur. Ainsi la réalité du monde physique partout où nous la percevons, nous la concevons sous forme de phénomènes distincts ayant des propriétés définies une fois pour toutes et occupant un élément d'espace.

Le temps de même nous apparaît comme composé d'instants dont l'addition constituerait une période écoulée et sous cette forme le mystère même de son écoulement nous échappe. Considérons le cadran et l'aiguille d'une montre en marche. Ce qui intéresse le physicien, ce n'est pas la marche elle-même de l'aiguille, c'est-à-dire le temps qui s'écoule; ce qui l'intéresse, ce sont les divisions que l'aiguille parcourt, c'est-à-dire des longueurs spatiales correspondant au temps écoulé.

De même en ce qui concerne le mouvement d'un corps, ce que le physicien étudie, ce n'est pas le mouvement en lui-même, mais les positions successives occupées par l'objet qui se meut. La force à l'état de tension et qui, tout en restant une, s'épuise dans son effort même, cette force dans sa nature n'est pas étudiée par le savant. En résumé nous découpons toujours en unités distinctes la réalité du monde sensible, même lorsque nous la percevons sous forme d'unité continue, de devenir perpétuel et de fluide visqueux.

Cette tendance à déformer systématiquement le contenu

de nos perceptions est déjà fâcheuse lorsqu'il s'agit de connaître le monde extérieur, mais lorsqu'il est question des phénomènes de conscience, elle est beaucoup plus grave. Nos états psychiques ne se présentent pas sous forme d'éléments radicalement distincts les uns des autres. Laissons-nous aller à ce que W. James appelle le courant de conscience et voyons ce qui se passe. A la réflexion nous constatons ceci : nos idées, nos sentiments, nos émotions ne se succèdent pas à la façon des lettres qui s'allument l'une après l'autre sur les affiches-réclame des magasins d'une grande ville. Ils se pénètrent mutuellement et il nous est difficile de dire où commence l'un et où finit l'autre. Il y a donc continuité incessante, devenir perpétuel et changement imperceptible. Envisagé à ce point de vue le temps apparaît sous un jour tout nouveau. Au lieu d'être amorphe et incolore comme le temps mesuré par le physicien il se révèle à notre âme comme teinté de riches nuances. Son écoulement varie suivant les circonstances. Dans le cabinet de lecture d'un médecin ou dans l'attente d'un ami, le temps est démesurément long; il paraît très court au contraire lorsque vous êtes absorbé par la résolution d'un problème de géométrie. Le temps psychologique n'est donc plus conçu sous forme de divisions spatiales, mais bien comme pouvant se concentrer ou se dilater suivant les circonstances. Il est avant tout durée, c'est-à-dire que sa qualité et sa tonalité varient à chaque instant. Bien plus il s'enrichit par son écoulement même. Notre présent est toujours gros des expériences faites dans le passé. Les idées, les sentiments, les actions qui constituent l'écoulement de notre vie s'accumulent en un réservoir qui se déverse sans cesse dans le moment présent que nous vivons. Ainsi la durée par sa prolongation même se grossit, se gonfle à l'inverse du temps tel que le physicien le conçoit et qui toujours égal à lui-même est indifférent à la succession de ses états.

Telle est la notion de la durée d'après M. Bergson. Elle implique la continuité, le devenir, la transformation inces-

sante qui amène en cours de route du nouveau et de l'imprévisible. Peut-être M. Bergson s'est-il simplifié la tâche pour l'établir. Il y a sans doute une différence entre le temps psychologique et la conception scientifique du temps; mais cette différence n'est pas aussi tranchée que M. Bergson veut bien le dire. Il n'est pas vrai que le physicien réduise le temps à des éléments discontinus, homogènes et interchangeables qui se juxtaposent à la façon de longueurs géométriques. La loi par exemple qui traduit la chute d'une pierre comporte les notions d'avant et d'après, lesquelles sont qualitativement différentes et irréductibles. Le savant en outre conçoit cette chute comme continue, car le calcul intégral et différentiel au moyen duquel il en représente les phases permet de suivre les variations d'une grandeur continue jusqu'au moment où elle devient « plus petite que toute quantité donnée » c'est-à-dire jusqu'au moment où n'étant plus conçue comme perceptible elle est égale à zéro.

Quoiqu'il en soit de ce problème délicat, il suffit de transposer dans le monde extérieur la notion de durée que nous avons définie psychologiquement pour comprendre ce qu'est l'évolution créatrice. Les éléments dont s'est formé notre monde n'ont pas été donnés une fois pour toutes sous forme d'atomes éternels dans une nébuleuse primitive, car la combinaison de ces atomes ne suffit pas pour expliquer l'Univers. Aux yeux de M. Bergson l'évolution est vraiment créatrice, c'est-à-dire qu'en cours de route le monde en se développant s'est enrichi d'éléments nouveaux. La réalité extérieure est une durée, c'est-à-dire « une élaboration continue de l'absolument nouveau ». Seulement ce n'est pas par de brusques explosions que les trésors jaillissent de son sein, c'est d'une façon imperceptible et continue et c'est pourquoi la science ne pourra jamais saisir cette création incessante, puisqu'elle travaille par essence sur le discontinu.

Mais d'où vient à la réalité de l'univers ce pouvoir de s'enrichir par le fait même qu'elle dure, c'est ici qu'intervient l'élan vital comme deuxième facteur de l'évolution créatrice.

Cette notion d'élan vital est donc capitale, et nous aimerions pouvoir la préciser; malheureusement sur ce point comme sur beaucoup d'autres M. Bergson reste extrêmement vague. Voici ce que l'on peut conjecturer, semble-t-il. L'élan vital ne sort pas du néant car en de longues pages M. Bergson nous montre que le néant est une chose logiquement impensable et en cela il a parfaitement raison. Platon du reste l'avait déjà admirablement démontré. A ce propos toutefois quelques remarques s'imposent.

Il est étrange tout d'abord de voir comment M. Bergson après avoir établi dans tous ses ouvrages que la logique est impuissante à jamais saisir la réalité concrète s'appuie précisément sur les contradictions de la logique pour résoudre le formidable problème des origines de l'univers. En second lieu la négation du néant que l'on peut du reste contester au nom des antinomies kantiennes est en opposition flagrante avec la notion même d'évolution créatrice. Celle-ci est essentiellement production de choses toutes nouvelles et qui n'existaient pas auparavant. Il faut donc à tout prix que ces dernières soient sorties du néant si les mots signifient encore quelque chose. La négation du néant enfin entraîne une dernière difficulté également insoluble pour la philosophie bergsonienne. Si l'élan vital est éternel et s'il n'est pas apparu à un moment donné du temps, la durée a déjà dû produire tous ses effets, et on ne voit pas comment elle est capable d'enrichissements nouveaux ayant eu devant elle toute l'éternité pour les produire.

En face de ces problèmes M. Bergson se borne à affirmer que l'élan vital se suffit à lui-même et qu'il faut le concevoir simplement comme une impulsion qui suit une direction et qui cependant n'obéit pas à un but déterminé.

L'existence de l'élan vital une fois posée, la genèse du monde matériel s'explique de la façon suivante. La poussée primitive de la vie ne s'épanouit pas d'un seul coup, puisqu'elle se produit dans la durée; par le fait même qu'il y a élan, il y a danger pour la vie de s'arrêter. En

réalité c'est bien ainsi que les choses se sont passées. Dès son premier jet la vie s'est en partie immobilisée, et c'est de cette façon que la matière est apparue tout d'abord ; mais l'élan vital a poursuivi sa marche victorieuse, et la vie organisée a fait son apparition d'abord sous forme de végétal, puis sous celle d'animal et enfin l'homme a surgi. A chacune de ses étapes la vie s'est enrichie d'éléments nouveaux. Au point de vue psychique en particulier, l'élan vital a revêtu deux formes différentes. L'une, l'instinct, a atteint son maximum d'effet chez l'insecte ; l'autre, l'intelligence, s'est épanouie dans la classe des vertébrés.

Un mystère subsiste cependant. En vertu de quelle force d'inertie l'élan qui est uniquement vital, c'est-à-dire poussée et impulsion, a-t-il acquis tout d'un coup la propriété de s'immobiliser, de se dégrader ? Sur ce point M. Bergson et M. Le Roy après lui se bornent à déclarer qu'il est facile de concevoir comment la mobilité se dégrade en immobilité, comment le devenir se transforme en choses devenues. Cette affirmation, donnée sans preuve aucune, est contraire à la fois au raisonnement et aux faits. Théoriquement un mobile animé d'une certaine impulsion continuera indéfiniment sa marche et en fait un corps comme la lune, soumis à des forces constantes ne s'arrête pas dans son mouvement.

Ainsi tout un côté de l'évolution créatrice nous échappe ; les notions sur lesquelles elle repose, c'est-à-dire l'élan vital et sa dégradation, la durée et son pouvoir créateur se dérobent à toute explication précise. Par suite l'apparition des formes successives de la vie et avec elle les origines de l'instinct et de l'intelligence restent entachées d'obscurité. Admettons toutefois l'instinct et l'intelligence comme une donnée inexplicable et voyons comment M. Bergson les conçoit en tant que facultés de l'âme. D'après lui l'instinct et l'intelligence sont à la fois des modes d'action et de connaissance que l'élan vital a organisés suivant deux voies absolument divergentes.

En tant qu'action, l'instinct est à la fois plus précis et plus limité dans ses effets que l'action raisonnée. Il se sert de l'organisme vivant lui-même ; il ne fait qu'un avec lui et c'est pourquoi il atteint son but avec une rare perfection. L'intelligence, au contraire, ne dispose que d'instruments et d'objets qui lui sont extérieurs ; mais par là-même elle peut varier ses effets et c'est en quoi elle est, comme mode d'action, supérieure à l'instinct. Les hommes, par exemple, utilisent des moyens infiniment variés de locomotion, ce qui n'est pas le cas pour les animaux.

Tournée tout entière du côté de l'action, l'intelligence par contre apparaît comme inférieure à l'instinct en tant que mode de connaissance. L'action, pour être effective, exige en effet que nous concevions, sous forme d'objets distincts, le monde extérieur qui en réalité forme un tout indissoluble. Sur un milieu fluide, nous n'aurions aucune prise. Demandez à un ingénieur de vous construire, avec l'eau courante d'un fleuve, une locomotive dont les engrenages fonctionnent et qui traîne après elle de lourds convois, il vous déclarera que la chose est impossible. Pour favoriser l'activité de l'homme, la raison est donc forcée de découper, de morceller la réalité en objets distincts les uns des autres ; elle affirme l'existence d'atomes, et de corps nettement définis, et cependant, au dire de M. Bergson, elle a tort, car la réalité est dans son fond un perpétuel devenir, une fluidité insaisissable. « Supprimez l'action, et par conséquent les grandes routes qu'elle se fraye d'avance par la perception dans l'enchevêtrement du réel, l'individualité des corps se résorbe dans l'universelle inter-action qui est sans doute la réalité même. »

Les nécessités de l'action ont ainsi déformé notre intelligence et l'ont rendue impuissante à connaître la vraie nature de la réalité. Les lois mêmes de notre esprit, la déduction et l'induction résultent de cette déformation et s'expliquent par son moyen. En effet, notre activité matérielle a pour théâtre un monde situé dans l'espace ; par suite, nous

dit M. Bergson, la déduction ne se déroule pas sans une arrière-pensée d'intuition spatiale. Dans le mouvement même par lequel nous traçons une figure dans l'espace, nous sentons, nous vivons dans l'espace le rapport de la définition à ses conséquences, des prémisses à la conclusion. L'espace engendre ainsi une géométrie virtuelle ; celle-ci à son tour se dégrade en logique et c'est ainsi que le pouvoir déductif de l'esprit a pris naissance. Mais une semblable explication ne saurait nous satisfaire. Si la surface sur laquelle est tracée la figure est matérielle, on sait qu'aucune figure de ce genre n'est parfaite ; par conséquent le fait de la décrire n'a pu créer dans l'esprit un rapport rigoureux de prémisses à conséquence. M. Bergson veut-il peut-être parler de l'espace tel que le géomètre le conçoit ; mais, dans ce cas, la création d'un tel espace présuppose le pouvoir déductif de l'esprit et ne saurait en expliquer la genèse. De ce que la déduction s'exerce entre autres dans le domaine des raisonnements géométriques, il ne s'ensuit pas que cet acte purement intellectuel soit le produit de l'intuition spatiale. Une remarque analogue peut être faite au sujet de l'induction.

D'après M. Bergson, le pouvoir de raisonner sur les relations phénoménales et d'en rechercher l'élément constant serait dû au fait que nous concevons l'espace comme un tout homogène et immobile. Mais cette affirmation reste gratuite. L'induction repose sur la croyance qu'au travers du flux des phénomènes certaines propriétés subsistent ; mais l'espace en tant qu'il est amorphe et indifférent à ce qu'il renferme n'entre pour rien dans cette croyance, et l'on peut très bien concevoir un espace homogène dans lequel les phénomènes se succéderaient sans aucune loi déterminée.

C'est donc en vain, semble-t-il, que M. Bergson tente d'expliquer la nature de l'intelligence et la genèse des fonctions qui la caractérisent. La raison de cet échec ne doit-elle pas être recherchée dans le postulat qui sert de base à sa métaphysique et qui laisse subsister un formidable pro-

blème? M. Bergson affirme que par essence la réalité est un fluide mouvant et indissoluble dans son unité. Mais dans ce cas on ne voit guère comment elle peut se prêter aux coupures que notre action et, par suite, que notre raison réclame. Bien plus, la discontinuité que nous constatons dans le monde extérieur paraît se produire suivant des lois invariables et indépendantes de notre volonté. Un liquide, par exemple, et dans certaines conditions, prend toujours la forme de cristaux définis une fois pour toutes, et cela que nous le voulions ou non.

Quoiqu'il en soit de ce problème, la raison aux yeux de M. Bergson est à jamais impuissante à rien connaître, sinon les éléments superficiels de la réalité, puisqu'elle n'est à son aise que dans l'immobile et ne comprend clairement que la discontinuité. Pour connaître l'absolu et l'être dans sa vérité il faut abandonner la raison et se réfugier dans l'intuition. Qu'est-ce donc que l'intuition bergsonienne, pour autant qu'on peut le savoir? Ce n'est pas l'intuition intellectuelle au sens où Descartes, Platon et Spinoza l'entendent, car cette intuition est toujours la perception anticipée d'un rapport nécessaire. Ainsi quand nous disons : je pense, donc je suis, nous déclarons qu'il y a un rapport nécessaire entre le fait de penser et celui d'exister. Or tout rapport reste en un sens extérieur aux objets qui sont mis en relation et par suite il ne peut y avoir fusion intime, unique, indissoluble entre la pensée et son objet.

L'intuition bergsonienne serait-elle donc analogue à l'intuition féminine? Non pas, car cette intuition procède par sentiment et elle n'est pas vraie connaissance.

L'intuition que préconise M. Bergson, c'est l'instinct prenant conscience de lui-même ou plutôt c'est la « résorption de l'intelligence dans l'instinct ou mieux encore la réintégration de l'instinct dans l'intelligence ». L'instinct est en effet la connaissance innée d'une chose, car il perçoit la vie et la réalité du dedans et communie intimement avec elles. En tant qu'intériorisée la connaissance instinctive porte sur

les choses elles-mêmes et non plus sur des rapports comme la raison. Malheureusement l'instinct, pour autant que nous le savons, est une connaissance qui s'ignore. Il faudrait qu'il fût fécondé par la conscience et nous obtiendrions alors l'intuition bergsonienne. Ce mode suprême de connaissance serait donc une connaissance qui étant instinctive fait corps avec l'objet étudié et qui en même temps le juge du point de vue d'une intelligence renouvelée.

Dans la mesure où elle étudie l'intuition, la raison et les problèmes métaphysiques proprement dits, l'œuvre de M. Bergson que nous avons tenté de résumer suggère, semble-t-il, les conclusions suivantes.

En tant que métaphysique, tout d'abord, la philosophie de M. Bergson a eu le mérite de rendre plus précise la distinction entre le temps vécu et la notion du temps utilisée par la science; mais d'autre part elle laisse intacts et sans les résoudre les grands problèmes que posent, soit la nature de l'être, soit les origines de la matière et de la vie. Elle contribue à éclairer, mais elle ne surmonte pas le dualisme inhérent à toute métaphysique. Vous déclarez, par exemple, au nom d'un certain idéal scientifique que seuls existent en réalité les éléments discontinus, qu'il s'agisse d'atomes, d'électrons ou même d'organismes vivants; et votre affirmation est démentie par l'existence de la continuité, du devenir et du changement qui se trouvent au sein de la nature. Si vous prétendez au contraire que seule est réelle la fluidité mobile et incessante qui caractérise la vie de l'univers, c'est le problème inverse qui vous arrête; car du devenir et du changement posés comme unique réalité on ne fera jamais jaillir le permanent, le stable et l'immobile. Ce dualisme est dans les faits et semble irréductible.

La raison pourra, peut-être et partiellement, justifier un jour l'existence de ce dualisme; mais elle ne le pénètrera jamais d'une façon complète.

D'un côté en effet, les causes qui ont fait surgir la raison

et la conscience dans l'univers resteront éternellement obscures. On peut sans doute concevoir un être raisonnable comme Dieu créant d'autres êtres raisonnables. Mais pourquoi Dieu, s'il existe, est-il doué de raison? Ce problème apparaît comme insoluble.

D'un autre côté la raison est avant tout pouvoir de réflexion et c'est pourquoi en tant que mode de connaissance elle sera toujours distincte de l'objet auquel elle s'applique. Nous sentons, par exemple, que nous vivons et que nous pensons et dans la mesure où ce sentiment est conscient notre raison s'en empare; nous acquérons ainsi une connaissance plus ou moins précise de la pensée et de la vie, mais cette connaissance ne sera jamais la vie elle-même, la pensée elle-même en tant que vivante.

La cause de cette impuissance pour la raison à être l'objet même qu'elle étudie doit sans doute être recherchée dans le fait que nous sommes par nature des êtres actifs et pour lesquels la réflexion est une condition d'activité véritable. Sur ce point nous serions d'accord avec M. Bergson. Seulement au-dessus de l'action matérielle que seule il envisage, il y a l'activité de l'âme autrement importante et qui a sa source dans l'art, la religion et la morale. Dès lors il est injuste, comme le fait M. Bergson, de déterminer les caractères de la raison en la considérant comme uniquement orientée vers la fabrication d'objets matériels.

En ce qui concerne cette grave question, M. Boutroux nous paraît avoir infiniment mieux caractérisé le rôle et la nature de la raison. D'après lui il faut distinguer entre la raison et l'entendement logique. Celui-ci pousse sans cesse notre pensée à rechercher partout l'identique et l'uniforme. La raison au contraire « cherche à maintenir et à concilier en respectant leur diversité, toutes les manières d'être qui lui apparaissent comme possédant une réelle valeur » (1). Elle est ainsi plus large et moins rigide que l'entendement

(1) Bulletin de la Société française de philosophie, novembre 1908.

et sous la poussée des faits de toute nature que l'expérience lui révèle elle crée incessamment de nouveaux moules pour les interpréter.

Mais même lorsqu'elle s'applique à étudier les réalités, immédiates semble-t-il, de la vie spirituelle, la raison reste toujours distincte de son objet. Bien plus la vie spirituelle par sa complexité extrême paraît échapper à ses prises et c'est pourquoi dans ce domaine surtout nos connaissances se présentent sous forme de croyances et que nous sommes sujets à nous tromper. Toutefois et malgré son infirmité, la raison reste notre guide le plus sûr pour diriger la conduite de notre vie aussi bien morale et religieuse que matérielle. Abandonner son clair langage pour adopter une terminologie confuse et imprécise, c'est aboutir au désarroi et à un scepticisme qui n'a pas même le mérite de se justifier.

Quant à l'intuition bergsonienne enfin, si elle était vraiment en notre pouvoir, elle nous donnerait la clef de toutes les énigmes, car connaître les choses du dedans et du dehors, avoir une connaissance qui vibrant avec son objet devienne cet objet, c'est posséder la connaissance divine. L'intuition bergsonienne nous élèverait ainsi au plus haut degré de la connaissance qu'il soit possible d'entrevoir, car elle nous ouvrirait les portes de l'Absolu. Malheureusement cette intuition, à la fois instinct et intelligence, est selon toute apparence un fruit à jamais défendu, quels que soient « les efforts de l'intelligence se tordant sur elle-même » pour y atteindre.

ARNOLD REYMOND.

LA SCIENCE DE L'ANCIEN TESTAMENT ET SA TACHE ACTUELLE

I

La science de l'Ancien Testament a pour tâche d'étudier l'histoire des Israélites, notamment l'histoire de leur littérature et de leur religion. On s'accorde à reconnaître que, sans porter atteinte à l'autorité religieuse des livres de l'Ancien Testament, on doit les examiner au point de vue de l'histoire puisque, comme tout ce qui est humain, ils sont nés et se sont développés graduellement à travers des périodes de grandeur et de décadence. Les règles qui valent ailleurs valent aussi pour l'Ancien Testament, encore que la tradition ecclésiastique rende plus difficile de les appliquer dans ce domaine. Dans leurs lignes générales, les méthodes scientifiques de l'histoire et de la philologie ont été établies par plusieurs siècles de travail; dans le détail il y a lieu de les affiner encore et de les appliquer d'une façon toujours plus conséquente.

Nous assistons aujourd'hui à un progrès de cette méthode qui porte sur un point fondamental ; en pratique, on n'en a pas encore tenu un compte suffisant, mais il est de la plus haute importance pour la science de l'Ancien Testament. C'est une des particularités de la philologie d'attribuer une grande valeur au témoignage externe : on note avec grand soin à quel moment une idée apparaît pour la première

fois. On a raison de procéder ainsi, mais on a le tort d'en conclure, comme on le fait d'habitude, que cette idée date exactement de cette époque, ou même qu'elle est une création de l'auteur chez qui on l'a rencontrée. On ne prend pas garde que notre connaissance du passé dépend pour une très grande part du hasard et que bien facilement des documents nouveaux peuvent venir la rectifier. Un exemple montrera combien il faut être prudent. Pendant longtemps on a admis que la notion du « dieu des cieux » (*baal samîn*) chez les Sémites était d'origine persane : les textes qui y faisaient allusion ne remontaient pas au-delà du IVe siècle avant J.-C. Le jour où l'on s'aperçut que cette idée se rencontrait déjà dans des documents sémites des VIIe et VIIIe siècles, la théorie entière s'écroula. Le fait qu'un témoignage externe est parvenu jusqu'à nous est toujours un effet du hasard. Sans doute il confirme l'existence de certaines idées à une époque donnée, mais il ne nous dit rien sur l'âge ni sur les origines de ces idées.

La contre-partie de cette vérité n'importe pas moins. Pour le philologue, cela seul existe, qui se trouve dans les documents ; dans la réalité, la vie passe presque toute entière à côté des documents, et ce que ceux-ci ne nous rapportent pas est souvent de plus de conséquence que ce que nous y lisons. Il faut que l'historien sache aller au delà de la lettre écrite ; qu'il triomphe de cette foi aveugle au témoignage externe qui n'est que du matérialisme et du plus épais. Les fanatiques de la lettre ont tort de crier au subjectivisme effréné, ils oublient qu'il y a dans le fonctionnement de l'esprit humain quelque chose de permanent : les lois de la psychologie et de la logique, applicables à toute espèce de développement, sont plus solidement établies que les pauvres témoignages d'une tradition qui peut être renversée aujourd'hui ou demain.

Cela est de grande portée. Veut-on, par exemple, déterminer si une manière de voir est, ou non, originale, on ne se bornera pas à se demander où des idées analogues se

rencontrent, on recourra tout d'abord à la logique et à la psychologie qui, seules, peuvent aider à résoudre le problème des origines ; ce n'est qu'ensuite que l'on fera appel aux représentations parallèles des autres peuples et, pour savoir s'il y a eu influence réciproque, l'on ne se laissera convaincre que par des arguments décisifs. Ou bien : on ne peut écrire l'histoire d'une littérature sans être obligé de recourir à certaines conjectures ; c'est le fait de toute recherche historique. L'historien se distingue de l'annaliste précisément parce qu'il s'efforce de retrouver les relations de cause à effet, là même où la tradition ne les atteste pas expressément. Des prémisses inattaquables au point de vue de la psychologie et de la logique sont plus sûres que n'importe quel témoignage tiré des documents écrits. Il faut oser témoigner plus de confiance à l'esprit humain vivant et actif qu'à une lettre morte, mais les précautions d'un philologue lui interdisent souvent pareille hardiesse. Pourtant on ne saurait douter que cette règle de méthode historique et philologique ne soit bonne ; elle ne tardera pas à s'imposer universellement comme tant d'autres règles que personne ne discute plus.

II

Plus encore que de nouvelles règles de méthode, ce sont les matériaux nouveaux que la science de l'Ancien Testament a désormais à sa disposition, qui vont lui faire subir une transformation profonde.

Elle n'avait jusqu'ici guère d'autre source que les livres du canon hébreu ; sans doute il en sera encore de même à l'avenir d'une manière générale ; pourtant, à côté des études purement philologiques, l'archéologie fait désormais valoir ses droits.

Il y a lieu de mentionner d'abord l'étude de la Palestine moderne. Comme on le sait, la géographie historique a pris

grâce à elle une précision nouvelle, les noms des localités actuelles étant souvent identiques ou du moins à peu près semblables aux noms anciens. Les recherches ethnographiques ne sont pas moins fécondes : bien que l'on soit moins unanime à le reconnaître, elles nous promettent sur l'antiquité des aperçus de toute importance, car l'Orient a conservé jusqu'à nos jours avec ténacité certains traits anciens, remontant parfois à l'antiquité la plus reculée. Citons quelques sujets d'études pris dans cet immense domaine : les circonstances économiques, la constitution des tribus et des villes, les métiers et les professions, les maisons, les tentes, les outils et la façon de s'en servir. Il faut y joindre le folklore: mœurs et coutumes, idées profanes et religieuses, chants et mélodies, légendes, histoires plaisantes, bref tout ce qui remplit la vie quotidienne du Palestinien. Il faut mentionner encore les recherches de sciences naturelles portant sur le climat, la géologie, la flore, la faune, les maladies, les épidémies.

Les chercheurs s'attachent avec prédilection aux études qui se rattachent à l'histoire comparée de la religion, aux sites et aux arbres sacrés, aux sacrifices, aux rites, aux idées religieuses en général. Des voyageurs isolés, ainsi que les instituts permanents des nations occidentales, rivalisent de zèle pour enrichir notre connaissance du pays et de ses habitants. D'abondants matériaux ont déjà été réunis, il s'y en ajoute chaque jour de nouveaux qu'il s'agit de classer et d'élaborer en vue des synthèses futures.

Sans doute une petite partie seulement de ces documents servira d'une façon directe à l'interprétation des textes bibliques, mais l'on ne saurait méconnaître le profit que la science de l'Ancien Testament retire de ces études. Cette connaissance des conditions de la vie d'aujourd'hui sert avant toute chose à faire revivre la Palestine antique. Sans doute c'est, à proprement parler, le privilège de celui-là seul qui a voyagé en Terre-Sainte et qui a contemplé de ses propres yeux les tableaux de la vie orientale, de voir s'opérer

sous ses yeux cette résurrection. Mais dans l'état actuel des communications les distances n'existent plus et l'on est en droit de réclamer de tous ceux qui se spécialisent dans l'étude de l'Ancien Testament qu'ils aient vu, une fois au moins, la terre classique de leurs études, comme il convient qu'un helléniste ait séjourné à Athènes, et qu'un latiniste ait vu Rome.

Les différences entre l'Orient et l'Occident sont si fondamentales que celui-là seul peut comprendre l'Ancien Testament qui s'est mêlé lui-même à la vie de ces pays et qui a pu en admirer la lumière éclatante. La science ne peut que gagner à ce que les savants de cabinet s'arrachent pour un temps à leurs livres afin d'étudier la vie elle-même.

Ce que le maître aura vu il tiendra à le faire voir à ses élèves. Les professeurs des Etats-Unis organisent déjà des voyages en Palestine pour leurs étudiants, et d'Allemagne on envoie chaque année dix pasteurs ou professeurs de gymnase pour passer trois mois en Terre Sainte. Tant que ces avantages ne seront assurés qu'à de rares privilégiés, il faudra trouver moyen de donner à ceux qui restent un enseignement qui fasse tableau. Pour cela on aura tout d'abord recours à des musées. Il n'est pas d'université qui ne puisse à peu de frais réunir une petite collection archéologique : outils de paysans et de bergers, modèles de maisons, de tentes, de fours, de tombes. Les projections lumineuses sont plus importantes et plus accessibles encore. On ne conçoit pas aujourd'hui un enseignement fécond sans elles, car l'exégèse, l'histoire de la littérature et surtout l'histoire des religions ne peuvent se passer d'une illustration concrète. Pour ne citer qu'un exemple, la légende de Samson prend une tout autre couleur, si l'on a sous les yeux les lieux mêmes où les principaux épisodes se déroulent : Zora avec son autel encore debout, Timna, Etam et Gaza, et si l'on peut illustrer certains détails du récit par l'image d'un métier de tisserand, d'une mâchoire d'âne, d'une maison de Philistins sur ses deux colonnes centrales, ou par la mosaïque

hellénistique de Malte, qui montre Dalila coupant les cheveux de Samson.

La connaissance de la Palestine antique est plus importante encore. Citons en premier lieu les trouvailles archéologiques que l'on a faites un peu partout dans le pays : vieux autels, statues, inscriptions, routes, tombes, ustensiles, etc. Les nombreux sanctuaires découverts à Petra sont au premier plan. Sans doute ils appartiennent à l'époque nabathéenne (200 av. — 200 ap. J.-C.) et plusieurs ont subi l'influence de la Grèce. Ils permettent pourtant de se représenter à merveille les hauts-lieux *(bamôth)* des Cananéens et des Israélites. C'est là qu'on a pu voir pour la première fois la forme que l'on donnait aux pierres et aux poteaux consacrés, aux autels et aux tables servant aux repas de sacrifices, les colonnes commémoratives et les stèles funéraires, les pierres votives, les niches et les cavernes, bref toute l'installation des lieux consacrés, à l'époque qui précède celle des prophètes. Il n'y a pas là matière seulement à des images instructives, ce sont des problèmes nouveaux qui se posent aux historiens de la religion d'Israël.

Il faut parler aussi des fouilles entreprises récemment en Palestine. Il est vrai qu'elles n'ont pas fait sensation comme celles d'Egypte ou de Babylonie ; les trouvailles qu'on y a faites sont beaucoup moins considérables. On a éprouvé aussi quelque déception en constatant que le profit de ces fouilles pour l'histoire des religions était petit, quelque peine qu'on se soit donnée pour voir dans la moindre pierre un autel et dans toute colonne une stèle sacrée. Toutefois la science de l'Ancien Testament en a tiré des indications utiles spécialement en ce qui concerne l'histoire politique. De nouveaux problèmes ont surgi, touchant les relations des peuples orientaux au cours de l'histoire. Rappelons ce fait important que, dans le domaine de la vie matérielle, la civilisation palestinienne dépend de l'Egypte d'une façon décisive. Il est impossible dès lors de ne pas se demander jusqu'à quel point la vie spirituelle d'Israël

porte, elle aussi, les traces de l'esprit égyptien. Les fouilles anglaises en Philistie ont montré à n'en pas douter l'influence de la culture égéenne. Il s'agit maintenant de suivre le rayonnement de cette civilisation, c'est là une tâche jusqu'ici insoupçonnée. Enfin les tablettes d'argile trouvées à Thaanach et à Geser ont montré des influences babyloniennes à l'œuvre concurremment avec celles de l'Egypte et du monde égéen.

Ces conclusions ressortent plus clairement encore des découvertes faites hors de Palestine, qui dépassent en importance toutes celles qui ont été faites dans le pays même. Les tablettes d'argile de Tell-Amarna dans la Haute-Egypte et de Boghazköj en Asie-Mineure ont jeté une lumière éclatante sur la période obscure de l'histoire de la Palestine vers l'an 1400 avant J.-C. En effet les lettres que l'on a trouvées là proviennent en partie de Palestine. D'autres y sont adressées ou font allusion aux circonstances palestiniennes. A cette époque, les relations diplomatiques utilisaient en Palestine, comme dans tout l'Orient, l'écriture et la langue babyloniennes. En Egypte les écrivains publics apprenaient la langue dans les textes mythiques babyloniens. Si cette littérature était connue jusqu'en Egypte, on peut conclure qu'elle l'était à plus forte raison en Palestine, puisque ce pays servait de passage aux exportations babyloniennes en Egypte. La science de l'Ancien Testament tirera tout naturellement de ces faits certaines conclusions importantes.

Les papyrus trouvés à Eléphantine, dans l'extrême sud de l'Egypte, ne sont pas moins instructifs. Ils nous transportent à l'époque postexilique et nous font connaître la situation d'une communauté juive de la Diaspora. On n'a pas été surpris seulement par l'antiquité de cette colonie militaire remontant au VIIe siècle avant J.-C., mais par le paganisme vivace qu'on y rencontrait : à côté de Yahvé (Yahû) on adorait d'autres dieux. Une lumière nouvelle a été jetée sur les rapports des Israélites et de l'Egypte, et certains récits de l'Ancien Testament que l'on ne comprenait pas

jusqu'ici ou dont l'on donnait une fausse interprétation nous apparaissent maintenant sous leur vrai jour. Mais surtout on peut maintenant apercevoir les forces qui étaient à l'œuvre dans la formation de l'Eglise juive ; on entrevoit les relations des Juifs d'Egypte, et des Juifs en général, avec les Samaritains et leur opposition contre le judaïsme exclusif de Babylone et de Jérusalem ; et l'on découvre du même coup les rapports qu'entretenaient les Juifs avec le gouvernement perse. Cela décide de l'authenticité des décrets perses reproduits dans les livres d'Esdras et de Néhémie.

III

Nous n'avons pu donner qu'un aperçu rapide des richesses que les fouilles palestiniennes ont mises au jour. Ces matériaux nouveaux posent de nouveaux problèmes qui nécessairement transforment jusqu'à un certain point la science de l'Ancien Testament.

Avant que la pioche de l'explorateur n'eût ramené à la lumière l'Orient antique, on n'avait à sa disposition que la tradition arabe primitive, et on l'exploitait abondamment pour l'intelligence de l'Ancien Testament, si l'on avait le souci de sortir du domaine étroit des livres canoniques. Il y a quelques dix ans encore on admettait couramment qu'un spécialiste de l'Ancien Testament devait savoir l'arabe pour pouvoir comparer la langue, la littérature et la religion des Arabes à celles des Hébreux. Cette situation privilégiée des études arabes n'a plus sa raison d'être aujourd'hui, quoique dans la pratique la tradition des chaires d'arabe dans les universités subsiste. La connaissance des civilisations assyro-babylonienne d'une part, égyptienne de l'autre est d'une importance beaucoup plus grande, soit pour l'étude de l'antiquité en général, soit pour celle de l'Ancien Testament. Non pas que nous refusions à la civilisation arabe toute originalité

et toute signification, mais elle passe cependant au second plan, si on la compare aux civilisations assyro-babylonienne et égyptienne, dont dépend tout le développement ultérieur.

Les fouilles nous ont montré que les relations de Canaan et d'Israël avec les peuples qui l'entouraient ont été de tout temps très intimes. Pour écrire une histoire du peuple d'Israël, il faut le replacer dans le mouvement de la civilisation orientale. Il est devenu aujourd'hui impossible de se limiter exclusivement à l'Ancien Testament; cette attitude, si on s'y maintenait, mériterait d'être condamnée comme anti-scientifique. Sortir Israël de son isolement, comparer sa littérature et sa religion avec celles de l'Egypte, de Babylone et de l'Orient tout entier, c'est désormais la tâche principale de la science de l'Ancien Testament. C'est par cette ambition nouvelle que la génération contemporaine se distingue de Wellhausen et de son école, dont nul d'ailleurs ne songe à méconnaître les services. A part quelques recours à l'arabe, les savants de jadis ont surtout demandé l'intelligence de l'Ancien Testament à l'Ancien Testament lui-même. Ils ont réalisé des prodiges dans ce genre et de la nécessité ont fait une vertu. Mais aujourd'hui l'horizon s'est élargi, les matériaux se sont accumulés et des tâches nouvelles attendent la nouvelle génération. En se fermant ces portes-là, la science commettrait une faute grave.

Sans doute plus anciennement déjà les regards s'étaient occasionnellement portés vers l'Egypte et vers Babylone. Les rapports des premiers chapitres de la Genèse (I à XI) avec les mythes babyloniens sont si évidents que l'on ne pouvait pas ne pas se demander s'il n'y avait pas là un emprunt. Mais comme l'on ne savait rien d'un contact ancien, on supposait que ces récits avaient passé d'un peuple à l'autre à l'époque assyrienne (environ au VIIe siècle avant J.-C.). Aujourd'hui le problème se pose tout autrement, car les découvertes d'Amarna montrent que les mythes babyloniens peuvent avoir pénétré en Palestine aux environs de l'an 1500 déjà. Un heureux hasard a voulu que parmi ces

tablettes d'argile se trouvât aussi le récit du mythe d'Adapa qui, pour l'essentiel tout au moins, peut être considéré comme l'original du récit biblique du Paradis. Si ce mythe était connu en Egypte vers l'an 1400, à plus forte raison l'était-il en Palestine, lieu de passage des caravanes. On peut faire valoir pour le prouver des arguments tirés du texte même : si le Tigre coule « à l'est d'Assur » (GENÈSE II, 14) il ne peut être question du pays d'Assur, mais seulement de la ville d'Assur située sur la rive droite du Tigre. Mais Assur n'eut d'importance qu'aussi longtemps qu'elle fut la capitale du royaume, c'est à dire jusqu'en l'an 1300 avant J.-C. Dès lors le récit doit dater de cette époque. C'est dire que l'influence de la littérature babylonienne sur celle d'Israël est singulièrement plus ancienne qu'on ne l'admettait naguère.

Elle n'est pas seulement plus ancienne, elle est aussi beaucoup plus forte qu'on ne le croyait. Entre l'an 2000 et l'an 1000 avant J.-C. le pays de Canaan doit avoir été littéralement imprégné de culture babylonienne. C'est avant l'an 2000 que les Babyloniens ont inauguré leurs campagnes vers l'ouest et à partir de ce moment-là un flot ininterrompu de soldats et de marchands, d'idées et d'objets s'est déversé sur Canaan. Quand l'empire de Babylone s'écroula pour faire place à celui de l'Egypte, la civilisation babylonienne se maintint néanmoins et, par l'intermédiaire des Cananéens, elle agit encore sur les Israélites. Retrouver dans l'Ancien Testament ces influences babyloniennes est donc une des premières tâches de la science de l'Ancien Testament, si elle se préoccupe de l'histoire.

Autrefois on pouvait se contenter de poser la question de l'origine babylonienne quand on étudiait les légendes des onze premiers chapitres de la Genèse et certains passages épars où l'influence de Babylone se marque avec évidence ; mais aujourd'hui il n'est pas de texte qui ne nous oblige à poser la même question. La réponse, il va sans dire, ne sera pas toujours affirmative, mais la question sera toujours posée

et toute étude historique sérieuse lui réservera la première place.

Mais qu'on se garde bien de ne porter les yeux du seul côté de Babylone, comme font les « panbabylonistes » qu'hypnotise à tel point la gloire de Babylone qu'ils flairent partout dans le monde, — non seulement en Asie occidentale et en Egypte, mais jusqu'en Chine et jusqu'au Mexique, — des influences babyloniennes. Les fouilles ont montré que l'Egypte a été, à côté de Babylone, un autre centre de civilisation pour cette partie de l'Orient qui touche à la Palestine. Les relations de l'Egypte avec la Palestine et la Syrie sont aussi anciennes que celles qu'entretenaient ces pays avec Babylone, elles remontent également à l'époque qui va du trentième au vingtième siècle avant l'ère chrétienne. C'est par la Palestine aussi qu'ont passé les armées et les caravanes, les marchandises et les idées qui, d'Egypte, se répandirent sur l'Orient. Entre l'an 2000 et l'an 1000 la Palestine a été, plusieurs siècles durant, une province égyptienne, administrée par des fonctionnaires égyptiens au nom des Pharaons. Des monuments égyptiens s'élevaient sur terre cananéenne, des scarabées, des amulettes et des statuettes de dieux égyptiens étaient répandus un peu partout et c'est d'Egypte que provenaient les objets de luxe dont on ornait les palais. Dès lors une question s'impose à l'historien : dans quelle mesure la littérature, les idées religieuses et morales des Israélites se ramènent-elles à une origine égyptienne et jusqu'à quel point ont-elles subi l'influence de l'Egypte?

Il faut tenir compte encore des autres civilisations de l'Asie occidentale avec lesquelles les Israélites sont entrés en contact. C'est d'abord la civilisation égéenne dont le foyer se trouvait dans les îles de la Méditerranée, en Crète et à Chypre, ainsi que sur les côtes de l'Asie Mineure, et que les Philistins surtout firent pénétrer en Palestine. C'est ensuite la civilisation phénicienne, florissant vers l'an 1000, si composite et d'un rayonnement pourtant si puissant; on peut

constater les traces de son influence sur Israël dès les temps de Salomon. C'est enfin la civilisation hétéenne, issue de l'Asie Mineure et de la Syrie septentrionale, qui se répandit dans toutes les directions. Elle aussi doit sa résurrection aux fouilles les plus récentes et il semble bien qu'en originalité, en âge et en importance elle puisse se mesurer avec la civilisation assyro-babylonienne et qu'elle doive être appelée à jouer son rôle dans le jeu des influences historiques. Les fondateurs d'Assur, la capitale de l'Empire, portent des noms hétéens (Kikia et Uspia) comme aussi le roi qui régnait à Jérusalem aux environs de 1400 (Abdichipa). N'a-t-on pas été jusqu'à proposer récemment de voir des Hétéens dans les Hyksos d'Egypte; cela, à vrai dire, reste problématique.

Quand bien même la science de l'Ancien Testament n'a pas encore élucidé la question des rapports de la civilisation israélite avec celles de l'Orient, il n'en est pas moins évident qu'elle ne saurait refuser d'aborder les problèmes nouveaux et de travailler à leur solution. On pourrait croire, au premier abord, que cette façon de traiter l'histoire d'Israël en rapport avec celle des autres peuples diminue l'autorité de l'Ancien Testament et porte atteinte à la foi. On ne saurait nier que l'attrait de la nouveauté et les difficultés spéciales de la tâche n'aient contribué à l'éclosion de certains travaux d'une valeur douteuse. Ce n'est pas l'affaire de tout le monde d'entreprendre des recherches historiques et les études comparées qui s'imposent aujourd'hui, plus que toute autre demandent un tact affiné et une méthode rigoureuse. Du reste les généralisations prématurées et les exagérations imprudentes, si fréquentes lorsqu'une science se transforme, se condamnent elles-mêmes.

Souligner les influences subies, ce n'est pas nier que l'on ait été original; bien au contraire, c'est en marquant les traits qui témoignent d'une dépendance qu'on fait apparaître ceux qui accusent l'originalité. L'historien se doit de mettre en lumière ce double aspect des choses. De même qu'il n'est pas scientifique de déclarer que tout, dans le fait considéré,

est original, de même on s'abstiendra de tomber dans l'autre extrême et de ne voir partout qu'emprunts et influences étrangères; et quand la part de ces influences serait très grande, il n'en reste pas moins que, transplantées dans un sol nouveau, les idées subissent une transformation et prennent une signification nouvelle que l'historien consciencieux ne saurait négliger. Le prestige des grands hommes ne pâtit pas du fait qu'on montre dans quelle mesure ils ont été influencés par les idées de leur pays ou par celles de l'étranger et comment ces idées ont eu part aux œuvres qu'ils ont produites. Bien au contraire, ce sont ces recherches mêmes qui permettent d'établir combien ils dépassent la moyenne et où paraît leur originalité. Il en est de même pour les écrivains de la Bible. Si convaincu qu'on soit de l'origine divine des idées qu'ils expriment, les plus grands écrivains de l'ancienne alliance n'en restent pas moins hommes et, comme tels, ils sont de leur temps, soumis aux influences du dehors.

Comme les recherches se poursuivent encore il n'est pas possible d'établir dès aujourd'hui le bilan définitif de ces travaux. On comprendra sans autres que, telles que nous venons de les présenter, les questions nouvelles nous obligent sur certains points à reviser les solutions anciennes, — parfois même à les écarter complètement, — tandis que sur d'autres points les positions traditionnelles gardent leur valeur provisoirement, peut-être même pour toujours. Les découvertes de l'archéologie et les fouilles ont amené les savants à entreprendre un travail de revision, qui se poursuit sur différents chantiers à la fois. Pour le moment on s'est tenu aux questions d'importance secondaire, mais, peu à peu on en vient à aborder les problèmes capitaux. Il a fallu commencer par le détail, mais plus le détail se transforme plus aussi se modifie le tableau d'ensemble, jusqu'à ce qu'enfin une synthèse nouvelle puisse être élaborée, qui vienne se substituer aux hypothèses admises jusqu'ici.

Pour l'heure il importe surtout de mettre en lumière les problèmes nouveaux et de recruter au sein de la jeune gé-

nération des collaborateurs prêts à entreprendre la grande œuvre qui nous sollicite. Précisons par quelques exemples :

L'histoire de la religion israélite exige que l'on soumette à un nouvel examen toutes les espèces de sanctuaires, leur architecture, leurs autels, leurs stèles saintes, leurs poteaux, leurs images, les objets sacrés destinés aux oracles, les chérubins, les séraphins, etc. Les matériaux abondent, il reste aux savants à en tirer profit pour la science. Jusqu'à ce jour on s'est borné à étudier l'Ancien Testament et à écouter le témoignage des textes. Si l'on veut sortir de l'ornière il faut que l'archéologie vienne maintenant enrichir la philologie. Et l'on devra — au lieu de se borner à la seule Palestine — avoir les yeux ouverts sur l'Orient tout entier, Puis, après avoir réuni tout l'ensemble des matériaux fournis par l'antiquité profane et religieuse, il faudra les classer, les ordonner chronologiquement et leur assigner leur place dans l'évolution historique. Quand on aura groupé et interprété toutes les traditions littéraires et archéologiques, on sera en droit de discuter et de trancher dans chaque cas particulier la question que nous avons posée plus haut, alors seulement on pourra dire en quelle mesure Israël fut dépendant de ses voisins et quelle fut son originalité.

Ce ne sont pas seulement les antiquités et les objets du culte qu'il importe de soumettre à une étude comparée, ce sont aussi les conceptions religieuses. Les religions de l'Asie occidentale qui sont entrées en contact les unes avec les autres doivent être analysées et les diverses notions qu'elles contiennent distinguées et comparées. Citons, à titre d'exemple, quelques sujets d'étude : dans quelle mesure ces diverses religions conçoivent-elles Dieu comme un être personnel ? Comment la capacité de se faire des représentations anthropomorphiques de la divinité varie-t-elle d'un peuple à l'autre ? — Quelle signification convient-il d'attribuer au sexe des divinités ? — Comment les forces de la nature sont-elles personnifiées ? — Quelles sont les forces sociales à l'œuvre dans les sociétés humaines ? Les idées

morales, les coutumes rituelles, etc. Dans cette étude des idées religieuses aussi, on ne réussira à montrer clairement le caractère propre de la religion d'Israël que lorsqu'on l'aura considérée dans ce qui la rapproche et dans ce qui la sépare des religions qui lui ressemblent ou qui l'entourent. Nous avons dans ce domaine quelques études préliminaires, mais c'est à peine si l'on s'est mis à l'examen systématique de ces questions.

On recourra à la même méthode pour étudier les divers types de la piété que nous rencontrons dans les pays dont il a été question jusqu'ici. En effet c'est à tort qu'on considère comme exclusivement israélites certaines formes de la vie religieuse que l'on rencontre en réalité en divers lieux de l'Orient ; tels sont : la vie religieuse de l'individu dans son rapport avec la vie religieuse du clan, l'extase mystique des derviches et des prophètes, l'état d'âme qui s'exprime dans les prières et les psaumes, la religion intellectualiste et terre à terre des auteurs de proverbes et des moralistes, le doute résigné qui se rencontre chez les esprits à tendance philosophique. Ici encore seules des recherches minutieuses et méthodiques permettront d'établir dans chaque cas particulier si l'on est en présence d'influences étrangères ou de créations originales de la vie de l'esprit. Alors aussi on pourra reconnaître quelles sont les formes de piété qui jouèrent en Israël un rôle prépondérant et qui marquent le mieux le caractère propre de la religion israélite.

L'histoire comparée des littératures doit venir prendre sa place à côté de celle des religions. On s'y est appliqué déjà en confrontant avec les mythes babyloniens les légendes de la Genèse relatives aux origines, notamment les récits du déluge. Mais on ne peut pas s'en tenir là, il faut passer en revue toute la littérature d'Israël en se plaçant toujours au point de vue que nous avons indiqué plus haut. Nous possédons à l'heure qu'il est plusieurs échantillons de prophéties égyptiennes et de récits prophétiques, on ne saurait par conséquent éviter d'examiner s'il y a eu influence

des prophètes égyptiens sur ceux d'Israël, et de comparer ces deux littératures, tant au point de vue de la forme, des idées et des sentiments, qu'au point de vue des influences de milieu qu'ont subies les écrivains. Plus nombreux encore, innombrables presque, sont les psaumes égyptiens et babyloniens qui sont venus jusqu'à nous ; ces découvertes ont eu pour résultat de sortir de leur isolement les psaumes de l'Ancien Testament ; elles nous ont révélé qu'ils ne constituaient qu'un petit groupe dans le vaste ensemble d'un genre répandu partout en Orient. L'étude comparée doit nous apprendre si le psautier biblique a hérité du patrimoine d'idées, de sentiments religieux et d'images d'autres peuples, jusqu'à quel point il est sans analogue et s'il peut prétendre à une valeur éternelle. On peut affirmer dès maintenant que les psaumes hébraïques n'ont pas à redouter la comparaison, pas plus que les prophéties israélites, mais qu'au contraire leur autorité religieuse et leur beauté littéraire ne feront que gagner à cette confrontation.

IV

A lire le bref exposé qui précède, il peut sembler que les problèmes nouveaux qui se posent à la science de l'Ancien Testament proviennent seulement de recherches plus étendues, qui ont élargi notre horizon et mis à notre disposition une foule de faits nouveaux. Mais il convient d'ajouter qu'on ne s'est pas borné à travailler en surface ; c'est en creusant plus profond qu'on s'est heurté à des questions nouvelles. On ne saurait se dispenser de nommer ici le pionnier qui a frayé la voie à ces recherches d'une si grande portée : Hermann Gunkel. Le premier il a dirigé l'attention sur les divers *genres* littéraires entre lesquels se répartissent les écrits bibliques, et donné pour tâche à la science de l'Ancien Testament de faire la description et l'histoire

de chacun de ces genres, en tenant compte, ici encore, de l'histoire littéraire de l'Orient tout entier.

Jusque là l'histoire littéraire de l'Ancien Testament se bornait à un examen critique des sources et des livres conservés par la tradition, principalement des sources du Pentateuque et du Livre de Josué. Julius Wellhausen, en qui nous vénérons le plus grand maître de notre science, a manié avec une maîtrise achevée le scalpel de la critique et les résultats auxquels lui et son école sont parvenus conserveront jusqu'à un certain point leur valeur. La critique des sources demeure le fondement de toute étude littéraire et historique, mais elle doit être complétée et approfondie par l'analyse littéraire du style et des divers genres qui, nous pouvons l'espérer, jettera de nouvelles lumières sur l'origine et le développement de la littérature hébraïque.

Il s'agit tout d'abord de discerner quels sont les genres littéraires qui se rencontrent dans l'Ancien Testament. Un certain nombre de ces genres sont représentés encore dans les littératures actuelles, tels les légendes, les contes, les proverbes, les morceaux à tendance politique, les liturgies, etc ; mais il en est beaucoup qui se sont perdus et qu'en l'absence de toute tradition écrite on est obligé de reconstituer. C'est ainsi que l'on trouve chez les prophètes des menaces et des promesses, des avertissements et des appels ; dans les psaumes : des hymnes et des chants d'actions de grâce, des complaintes qui prêtent une voix au peuple tout entier et des prières individuelles.

Quelle valeur faut-il attribuer à ces travaux ? Faut-il y voir autre chose qu'un jeu? Un exemple moderne nous permettra de répondre à cette question. Si l'on veut comprendre un conte, il est important de savoir cè que comporte ce genre littéraire. Personne ne songe à s'étonner des aventures fantastiques qui s'y déroulent, chacun sait qu'un conte est destiné à divertir les enfants et les simples. Chaque genre littéraire a son lieu (le conte a la chambre où jouent les enfants comme le sermon a la chaire) et sa façon d'entrer

en matière (le conte dit: « il y avait une fois » et le sermon: « mes frères »). Chaque genre comporte certaines phrases consacrées par lesquelles on termine (quand on finit un conte on dit : « ils vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants », le pasteur dit pour terminer sa prédication : « amen »); chaque genre a son caractère (le conte se distingue par la puissance de l'imagination, le sermon par la plénitude du verbe) et son inspiration (le conte doit divertir et la prédication édifier). L'énumération pourrait continuer encore... Or il en est de même pour les genres littéraires de l'Ancien Testament ; eux aussi ils ont leur lieu, leur style, leurs procédés techniques, leur inspiration et leurs formules consacrées.

Ces considérations ont plus de prix encore lorsqu'il s'agit des œuvres anciennes, car aujourd'hui la personnalité de l'écrivain joue un rôle prépondérant. Savoir qu'un livre est un roman ne m'apprend pas grand chose, l'essentiel pour moi c'est d'en connaître l'auteur. Mais dans la littérature hébraïque l'écrivain disparaît derrière son œuvre ; sans doute il n'est pas absent, comme nous le montre l'exemple des grands prophètes, mais son rôle est bien plus effacé qu'on ne l'admettrait aujourd'hui. Sauf pour les livres prophétiques, les conventions qu'implique le genre sont l'essentiel. Quand on connaît un hymne (nous voulons parler de chants composés à la louange de Dieu) on les connaît tous : car, dans la règle, leur structure, leur inspiration, leur thème, leur début et leur conclusion sont identiques. Il est tout naturel qu'avec le temps les genres se soient développés. A l'époque des juges ils ont une autre physionomie que du temps d'Esdras et de Jésus. Il faudra donc ajouter à la description du genre l'étude de son histoire.

Deux commentaires seulement, celui de Gunkel sur la Genèse et le nôtre sur Moïse(1), permettent jusqu'ici d'entrevoir la fécondité de cette méthode. Mais on verra mieux la portée de semblables recherches quand on les aura éten-

(1) Voir plus haut, p. 301 sq.

dues aux psaumes et aux prophètes. Car sur ce terrain la critique des sources est restée stérile. Il ne pouvait en être autrement puisque, pour se prononcer sur un récit, la critique, l'examine exclusivement au point de vue de sa structure logique et qu'en conséquence elle ne saurait s'appliquer à la littérature poétique et prophétique. Quand elle ne tient pas compte de cette différence, loin de servir à l'intelligence des textes elle l'obscurcit. La distinction des genres nous donne la clef des œuvres des prophètes et psalmistes ; son importance ne saurait donc être exagérée.

Il ne suffira pas de faire l'histoire des genres à un point de vue purement littéraire, on y joindra des considérations d'ordre esthétique auxquelles les savants sont en général trop indifférents ; il leur manque le sens de la beauté et de l'harmonie et ils estiment qu'il n'est pas digne d'un savant de se placer à ce point de vue. Si un homme est dépourvu de sens esthétique au point d'être insensible à l'art d'un Titien ou d'un Michel-Ange, le moins qu'on puisse attendre de lui c'est qu'il ne se prononce pas sur leurs œuvres. Or l'Ancien Testament offre une beauté si parfaite que quiconque en a eu la révélation ne se lasse pas de la célébrer. Il faut qu'il communique à d'autres sa chaude admiration et cela non pas seulement par des exclamations enthousiastes qui traduisent de vagues sentiments, mais en l'analysant pour la justifier en raison. C'est ainsi que la science de l'Ancien Testament présente bien des problèmes nouveaux ; sa tâche est immense, elle suffirait à occuper une génération de savants ; que tous ceux qui aspirent à y collaborer le fassent avec la conviction qu'il n'est pas d'objet plus digne d'un ardent labeur.

HUGO GRESSMANN.

REVUE GÉNÉRALE

LES ÉTUDES GNOSTIQUES

(1870-1912)

Deuxième article

Le gnosticisme a toujours piqué la curiosité des critiques et des historiens. On ne s'est pas lassé d'en rechercher les origines et d'essayer de le définir. De là des études d'ensemble dont nous examinerons les plus remarquables.

Dans le premier volume de sa *Dogmengeschichte*, M. Harnack a consacré au gnosticisme un chapitre qui fit sensation. On s'imagine parfois que l'auteur est resté, non sans opiniâtreté, attaché aux vues qu'il formulait en 1886 dans ce chapitre. C'est une erreur. Il suffit de comparer la première édition de son livre avec la dernière pour voir que M. Harnack a constamment tenu compte du progrès des études gnostiques et qu'il n'a cessé de corriger et de compléter ce qu'il avait écrit.

En exposant la formation et l'histoire des dogmes chrétiens aux premiers siècles, M. Harnack rencontre le gnosticisme : il sent tout de suite que celui-ci a exercé une influence notable, décisive même sur le développement de la doctrine chrétienne. C'était là une vue qui constituait une grande nouveauté en 1886. On admettait bien alors que le gnosticisme avait pu avoir une influence indirecte sur le christianisme, qu'il avait pu contraindre les théologiens de l'Eglise à formuler avec plus de précision les articles de la foi, que, par contre coup, ces formules avaient pu revêtir certains termes qui marquaient plus nettement l'opposi-

tion du christianisme et du gnosticisme. Mais personne ne supposait alors que les « fantaisies et les aberrations » gnostiques avaient pu influer directement sur la formation du dogme chrétien et d'avance lui tracer en quelque sorte la courbe de son évolution.

Le gnosticisme était alors si mal connu, que notre historien se vit obligé de le décrire. Cette description était nécessaire pour établir que le gnosticisme avait en effet joué le rôle que l'auteur lui prêtait. C'est ainsi qu'en fait son chapitre est devenu une esquisse de l'histoire du gnosticisme depuis ses origines jusqu'à son plein épanouissement.

Quelle idée l'auteur se fait-il alors des gnostiques? Il estime qu'ils étaient à la fois chrétiens et hellénistes. Sans aucun doute, ils partagent la foi chrétienne; ils ont fait très longtemps partie de l'Eglise; ils en sont issus. D'autre part, ils possèdent une certaine culture philosophique; quelques-uns sont de vrais platoniciens. Naturellement, ces hommes ne pouvaient se contenter de la foi des « simpliciores ». Ils éprouvaient le besoin impérieux de l'exprimer en des termes plus relevés, c'est-à-dire plus philosophiques. C'est ce qu'ils ont tenté de faire. Effort intéressant, mais hâtif et prématuré. Il y manquait les précautions et les ménagements indispensables. Il s'en est suivi que l'élément hellénique et philosophique a pris trop de place dans leur théologie, et que le christianisme y a été trop sacrifié.

Voilà comment M. Harnack a été amené à proposer sa définition du gnosticisme. Il a été « die acute Verweltlichung des Christentums ». On pourrait traduire : l'hellénisation radicale et prématurée du christianisme.

On a critiqué cette définition avec une certaine vivacité. On la considère en général comme trop étroite et insuffisante. Pour en juger avec équité, il faudrait se transporter à l'époque où M. Harnack l'élaborait lui-même. C'était avant 1886. Quelles étaient alors les parties du gnosticisme sur lesquelles avaient porté ses recherches? On l'a vu, c'était, après les sources des héréséologues, principalement sur Marcion, sur Apelle, et avec eux sur les premiers gnostiques. Il n'avait pas encore fait l'étude approfondie de la *Pistis Sophia* qu'il donna plus tard. Il ne pouvait encore connaître les documents du papyrus de Bruce. Bref ses investigations s'étaient limitées, pour l'essentiel, au

gnosticisme du IIe siècle. Or dans ces conditions, quelle autre idée pouvait-il se faire des gnostiques, si ce n'est qu'ils étaient des théologiens simplement trop hardis et trop dominés par la philosophie grecque? Il notait en effet, 1° leur antijudaïsme prononcé, 2° leurs idées toutes platoniciennes sur Dieu, le Cosmos, etc., 3° d'autre part leur esprit chrétien qui se manifestait dans leur besoin de rédemption et dans leur idée que le christianisme est la religion absolue. C'est sur ces observations très justes que se fondait son idée du gnosticisme.

En même temps, il remarquait que Clément d'Alexandrie et Origène de leur côté ont allié le christianisme et la philosophie. Au fond, ils reprenaient, avec d'autres moyens, l'œuvre même de leurs prédécesseurs gnostiques; ils entraient dans la voie que ceux-ci avait tracée, mais avec des précautions que leurs modèles avaient négligées. On voit combien justes et neuves étaient les vues de M. Harnack en 1886.

Mais à partir de cette date de nouvelles recherches allaient singulièrement enrichir notre connaissance des siècles qui précèdent ou qui suivent immédiatement l'ère chrétienne. Bientôt, en effet, on nous a révélé un nouvel Orient. Les travaux de Cumont et de tant d'autres exhument les religions d'Egypte, de Babylone, d'Asie-Mineure, de Perse, avec la physionomie particulière qu'elles avaient alors. Puis c'est tout le monde hellénistique avec son syncrétisme qui reparaît. C'est enfin l'école d'histoire comparée des religions dont Usener, Dieterich ont été les chefs qui institue ses vastes enquêtes. MM. Bousset et Reitzenstein montreront bientôt tout le parti que l'on peut tirer de ces investigations pour l'étude du judaïsme, du christianisme et du gnosticisme.

Toutes ces nouvelles acquisitions n'ont pas laissé M. Harnack indifférent. Il n'a pas tardé à reconnaître qu'il fallait élargir la conception qu'il s'était faite du gnosticisme. En conséquence, il a tenu le plus grand compte des résultats des nouvelles études qui lui paraissaient sûrs et acquis et il a fait un effort considérable pour mettre d'accord son premier point de vue avec ces résultats.

Lorsqu'on compare la quatrième à la première édition de la *Dogmengeschichte*, on constate d'abord que le chapitre sur le gnosticisme accuse une foule de retouches qui intéressent l'idée

même que l'auteur se fait des gnostiques. (1) Ce qui est encore plus significatif, c'est qu'il a enrichi son étude de notes nouvelles des plus importantes, ou complété les anciennes. (2) Il faudrait enfin signaler les pages entières que M. Harnack a ajoutées à son exposé primitif. Voyez notamment les pages 255 et 256 dans lesquelles il définit les doctrines essentielles des gnostiques. Quand on les compare aux pages correspondantes de la première édition, on se rend compte à quel point l'auteur a complété et même modifié ses vues sur le gnosticisme. A la page 261, il a ajouté un aperçu sur le gnosticisme en tant que « philosophie religieuse » qui est d'une justesse merveilleuse. Ce que l'auteur dit du dualisme gnostique, des systèmes auxquels convient l'épithète de dualistes mériterait d'être sérieusement médité par certains des plus récents historiens du gnosticisme.

De cette comparaison que chacun peut faire entre le premier exposé que M. Harnack a fait du gnosticisme et celui qui se trouve dans l'édition définitive de la *Dogmengeschichte*, il résulte

(1) Ainsi à la page 252 (4e éd.) au lieu de gnostiques, l'auteur écrit les « grands gnostiques ». Il restreint à ceux-ci ce qu'il disait du gnosticisme en général. Page 253, il ajoute à *die gnostischen Schulen* le mot *hervorragenden*. Dans une foule d'endroits, il atténue ses premières affirmations; page 255, il dira *in der Regel*, puis *speculative Mysterienphilosophie* au lieu de *speculative Philosophie*. Page 261, il omet cette phrase « nous n'avons pas connaissance qu'au IIe siècle de pareilles constructions aient été élevées sur le fondement d'un autre culte oriental quelconque, comme l'édifice gnostique s'est élevé sur le fondement chrétien ». Page 263, il ajoute celle-ci : ...conventicules, syriens et égyptiens, envahis par des spéculations luxuriantes et des rites d'origine babylonienne, perse, phrygienne et phénicienne, spéculations sous lesquelles le christianisme — à supposer qu'il y ait jamais joué un rôle — se trouvait en fait étouffé. Page 279, parmi les traits qui d'après l'auteur caractérisent le gnosticisme chrétien, il ajoute celui-ci : la doctrine chrétienne, d'après les gnostiques, possède en tant que doctrine des vertus particulières que transmettent des mystères ou sacrements.

(2) Ainsi, à titre d'exemples, vous avez à la page 256 une note très détaillée sur le plérôme valentinien et sa vraie signification; à la page 257, une note qui donne toute l'exégèse de l'hymne naassène; à la page 278, l'auteur a inséré une note fort importante sur les ressemblances et les différences qu'il y a entre le gnosticisme et l'Eglise. Signalons enfin une note capitale à la page 291 sur les mystères ou sacrements gnostiques, notamment sur l'idée sacramentelle qu'ils impliquent et sur l'influence que leur rite de l'Eucharistie a exercée sur la doctrine de la transsubstantiation.

fort clairement, 1° que l'auteur admet que l'idée première qu'il se faisait de la philosophie religieuse du IIe et du IIIe siècle était trop étroite ; à cette philosophie se mêle dans une plus grande mesure qu'il ne l'avait supposé un élément mystique et syncrétiste; 2° que le gnosticisme envisagé dans son ensemble a été un phénomène qui déborde de beaucoup le christianisme et qui, en partie du moins, est d'origine non chrétienne; 3° que les influences orientales et autres ont eu une part plus grande que ne le croyait l'auteur au début, dans la formation du gnosticisme chrétien.

On sait que les auteurs allemands, au lieu de refondre entièrement tel chapitre dans les éditions successives d'un ouvrage, préfèrent simplement le retoucher. On modifie telle expression; on ajoute ou on supprime une phrase; on insère tout un paragraphe; surtout on multiplie les notes. On appelle cela un « remaniement ». Cette méthode a plus d'un inconvénient. M. Harnack lui-même n'a pas réussi à les éviter. Ainsi, tandis que son article sur le gnosticisme formait, dans l'ouvrage primitif, un tout bien homogène et donnait du gnosticisme une idée, forcément devenue incomplète par suite des progrès mêmes des études gnostiques, mais au moins claire et précise, l'exposé définitif laisse le lecteur incertain; il se demande ce qu'est en fin de compte le gnosticisme; l'idée en est redevenue confuse. Pouvait-il en être autrement? Dans le dernier exposé de M. Harnack se heurtent et s'enchevêtrent deux conceptions très différentes du gnosticisme, la sienne et celle de l'école qui en cherche l'explication dans les religions orientales et syncrétistes. Il nous semble que l'auteur aurait eu un moyen bien simple de conserver la belle clarté de son premier exposé; c'eût été de refondre son chapitre en distinguant nettement le gnosticisme chrétien du IIe siècle du gnosticisme du IIIe, celui des maîtres et de leurs premiers disciples de celui des épigones tels que Marcus, les gnostiques coptes, les ophites, etc. La conception que M. Harnack avait exposée en 1886, s'applique à merveille au gnosticisme de la première époque, tandis que les observations que l'on a multipliées depuis caractérisent fort bien le gnosticisme postérieur.

Si M. Harnack préfère expliquer le gnosticisme par lui-même, d'autres en cherchent l'explication tout à fait en dehors du

christianisme. Voici d'abord ceux qui croient trouver en Orient le secret des origines du gnosticisme. Dans son *Essai sur le gnosticisme égyptien* (1882), M. Amélineau s'efforce d'expliquer le valentinisme par les monuments. Au même moment, M. Kessler découvrait à Babylone les antécédents du gnosticisme. (1)

Cette dernière thèse, M. Anz l'a reprise en 1897 et l'a exposée non sans force. (2) Son étude mérite un examen attentif.

Elle se partage en deux parties. Dans la première l'auteur s'efforce de dégager des documents ce qu'il conçoit comme l'idée centrale du gnosticisme; dans la seconde, il montre par de nombreux rapprochements que cette idée maîtresse, c'est à dire l'essence même du gnosticisme, provient de Babylone et de sa religion rajeunie.

Quel est donc le trait essentiel et distinctif du gnosticisme? C'est l'idée de l'ascension des âmes vers les régions supérieures. Un système gnostique n'est qu'un ensemble de moyens, parfois de recettes, pour assurer à l'âme l'ascension vers la lumière. Voici la série de textes où M. Anz pense retrouver cette conception centrale, tantôt clairement exprimée, tantôt plus ou moins oblitérée. Ce sont l'hymne des Naassènes, les ophites de Celse et d'Origène, les ophites d'Irénée et ses Barbelognostiques, les ophites des *Philosophumena,* c'est à dire les Naassènes, les Pérates, les Séthiens, Justin le gnostique. Ce sont encore les gnostiques d'Epiphane, la *Pistis Sophia* et les livres de *Jéû*, les gnostiques de Plotin, Bardesane, certains Actes apocryphes, tels que les *Acta Thomæ;* ce sont enfin Valentin et Basilide.

Dans tous ces textes, M. Anz retrouve l'idée de l'ascension des âmes. Quand elle y est obscure, c'est qu'elle a été altérée soit par le christianisme, soit par l'hellénisme. Notre auteur note encore que la magie et l'astrologie occupent une place importante dans ces textes. On y remarque enfin un groupe de sept archontes qui manifestement ont été d'abord des divinités planétaires. Leur fonction se borne à entraver l'ascension des âmes et le problème consiste à trouver pour les révéler les

(1) *Gnosis und altbabylonische Religion* dans les Actes du 5e congrès des orientalistes à Berlin 1882 (Section sémitique).

(2) *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus, ein religionsgeschichtlicher Versuch*, dans Texte und Untersuchungen, vol. xv.

moyens efficaces et certains de surmonter cette opposition. M. Anz croit que ces observations l'autorisent à postuler l'existence d'un gnosticisme primitif qui ne serait pas d'origine chrétienne et n'aurait rien à voir avec le christianisme. D'après lui, ce gnosticisme transparaît à travers les textes. Cette gnose primitive s'est développée d'abord dans le monde hellénique et ensuite dans le monde chrétien. Il a subi l'influence de l'un et de l'autre. Le christianisme lui a transmis la doctrine de la grâce et de la rédemption. L'hellénisme lui a inoculé son intellectualisme. La gnose est devenue synonyme de philosophie.

Cette intéressante conception du gnosticisme appelle quelques critiques. Remarquons d'abord que l'auteur ne fait aucune différence entre les documents gnostiques originaux et les notices ecclésiastiques. La plupart des textes qu'il utilise appartiennent à cette dernière catégorie. Qu'est-ce à dire sinon qu'il n'a pas cru devoir faire la critique des sources. Il en résulte qu'il étudie le gnosticisme d'après une méthode fort décevante. Il aurait dû faire l'inverse de ce qu'il a fait. Au lieu de mettre au premier plan les notices ecclésiastiques, ou du moins de les traiter comme si elles avaient la valeur de sources originales, il aurait dû placer celles-ci au premier plan et par elles contrôler les données des sources ecclésiastiques. Cette erreur de méthode suffit à elle seule pour ébranler tout l'édifice.

Tout le monde s'accorde à reconnaître que M. Anz se fait une idée trop étroite du gnosticisme. Sans doute la conception de l'ascension des âmes se trouve dans plus d'un système, mais elle n'est pas la seule. Quelle étrange idée de limiter ainsi le gnosticisme et de le réduire à ce que l'auteur appelle le trait fondamental? La vérité est que la gnose est beaucoup plus riche que ne le suppose Anz, et déborde le cadre étroit où il prétend la confiner.

Que dire enfin de son idée d'un gnosticisme primitif extra-chrétien dont le nôtre serait issu? Assurément nous sommes bien loin de nier l'existence d'un gnosticisme extra-chrétien. Mais n'est-il pas téméraire de prétendre extraire de textes dont la valeur historique n'est pas même établie le gnosticisme primitif quel qu'il ait été? N'est-il pas évident qu'on en a puisé la conception ailleurs et que c'est après coup qu'on a cru la retrouver dans nos textes? Puis s'il est évident qu'il y a eu un rapport

étroit entre le gnosticisme extra-chrétien et le gnosticisme chrétien, il reste à définir ce rapport. Prétendre que le gnosticisme de Basilide, de Valentin, de Marcion ou mieux encore que le gnosticisme dans son ensemble soit issu du gnosticisme extra-chrétien, c'est une pure hypothèse. Il se pourrait que certains systèmes dérivassent de ce gnosticisme, tandis que d'autres lui fussent parfaitement étrangers.

Dans la seconde partie de son étude, M. Anz nous apprend ce qu'est devenue la religion de Babylone aux environs de l'ère chrétienne. Elle est encore à cette époque fort vivante, mais la Perse comme la Grèce ont déteint sur elle.

Ce qui la caractérise, c'est qu'elle est une religion astrale. La magie y est aussi prépondérante. M. Anz fait remarquer que notre documentation en ce qui concerne les religions de Babylone offre une difficulté. D'après les auteurs, les sept divinités planétaires y auraient été au premier plan; d'après les inscriptions, celles-ci paraissent avoir été fort effacées. M. Anz pense se débarrasser de cette difficulté en supposant qu'à Babylone la religion a revêtu le caractère astral sous l'influence des prêtres. Elle a donné de l'importance aux divinités planétaires dans la mesure où elle a cessé d'être populaire.

C'est à cette religion que le gnosticisme a emprunté ses sept archontes qui ne sont que les sept divinités planétaires ainsi que ses rites magiques. Babylone est donc le berceau du gnosticisme primitif. Il en est issu comme cette religion mandaïte dont on peut dire que Pognon et Brandt nous l'ont révélée. C'est un développement analogue.

Cela posé, M. Anz montre comment d'après lui le gnosticisme primitif a évolué de la religion babylonienne. Il lui doit, nous l'avons vu, les sept archontes, la Sophia, le Sauveur. Reprenant une idée de Kessler, Anz prétend que Marduck est le prototype du Christus des gnostiques. C'est encore de Babylone que ceux-ci ont tiré leur notion du Père inconnaissable ainsi que le sacrement du baptême.

Il faudrait être spécialiste pour oser se prononcer sur la valeur de l'aperçu de la religion de Babylone que nous donne Anz. Le profane ne manquera pas de remarquer que l'hypothèse y joue un rôle important. Il aura sans doute la curiosité de demander si l'on est bien fixé sur l'origine, la date, la valeur historique

des documents babyloniens ou mandaïtes dont on se sert pour instituer une comparaison entre cette religion de Babylone et le gnosticisme. De ce côté aussi on aimerait savoir si la question des sources a été dûment approfondie et élucidée.

De l'étude de M. Anz ressort, nous semble-t-il, avec la dernière évidence, combien il est nécessaire de faire la pleine lumière sur la documentation gnostique avant d'entreprendre d'en rechercher les origines obscures. Le travail de notre auteur était prématuré. Il reste, cependant, un gain positif de l'effort qu'il a fait. Il a montré qu'il a réellement existé certains rapports entre les religions de Babylone et certaines formes de gnosticisme. C'est une importante indication qu'il ne faudra pas oublier lorsque l'heure de l'étude comparée du gnosticisme sera venue.

D'après M. Anz, le gnosticisme a été essentiellement une spéculation de l'esprit. Pour le fond, ses vues s'accordent avec la tradition ecclésiastique et ne diffèrent pas de celles des anciens historiens du gnosticisme. D'autres vues n'ont pas tardé à se produire. Certains critiques se représentent le gnosticisme plutôt comme une religion que comme une métaphysique; ils insistent sur ce qu'il y a de mystique dans les diverses écoles.

Ce point de vue s'affirme avec éclat dans les thèses de M. Koffmane. (1) M. Liechtenhan l'a adopté à son tour et lui a donné son expression la plus complète, d'abord dans un livre intitulé *Die Offenbarung im Gnosticismus* (1901), ensuite dans l'article « Gnosticisme » de *Religion in Geschichte und Gegenwart* (1910).

M. Liechtenhan commence par relever dans les systèmes gnostiques tout ce qui lui paraît avoir le caractère d'une révélation. Il étudie ensuite ce que les gnostiques pensaient de la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament. Puis il expose les conditions que mettaient ceux-ci à l'appropriation de leurs révélations. Dans une dernière partie, il décrit la matière de la révélation gnostique.

Dans son introduction notre auteur nous apprend comment

(1) *Die Gnosis, nach ihrer Tendenz und Organisation.* Zwölf Thesen (1881). Voir aussi WEINGARTEN, Historische Zeitschrift, vol. 45, p. 441 sq, (1881).

il s'est fait son idée du gnosticisme. Il lui a semblé que si le gnosticisme n'avait consisté qu'en des spéculations bizarres, il n'aurait jamais exercé l'influence qu'il a certainement eue. Il l'a donc regardé de plus près et il n'a pas tardé à reconnaître qu'en réalité, il était plus religieux qu'intellectualiste. A vrai dire, le gnosticisme a été une religion. Une religion suppose une révélation. Les systèmes gnostiques sont des révélations, les gnostiques eux-mêmes se considéraient comme des prophètes et des révélateurs. On remarquera que Liechtenhan reste fidèle à l'idée que le gnosticisme forme une sorte de bloc. Il ne songe pas qu'il se pourrait que la conception qu'il s'en fait fût vraie du gnosticisme à une certaine époque de son histoire, alors que la conception qu'il écarte s'appliquerait à une autre période.

Dans le chapitre qu'il consacre aux sources de la révélation gnostique, l'auteur passe successivement en revue les sectes des samaritains, des carpocratiens, des basilidiens, des valentiniens, des ophites, Bardesane, Marcion et Apelle. Il recherche dans chaque système s'il y est question de prophètes et de révélations. Il note que dans certains systèmes il n'y en a pas trace. Cette observation qui est juste aurait dû l'amener à penser que « l'essence » du gnosticisme, comme il dit, n'est pas toujours d'être une révélation. Cet inventaire des révélations, il l'étend aux écrits pseudépigraphes. Il note en même temps les révélations que les gnostiques ont empruntées soit à la Bible soit à des sources païennes.

On voit la méthode de recherches que l'auteur applique partout. Il choisit simplement dans les textes ce qui a trait aux révélateurs et aux révélations ; des données ainsi extraites des documents, il forme un faisceau et vous dit : voilà le gnosticisme. A aucun moment, il ne se préoccupe de savoir exactement quel est le caractère particulier des textes, ni à quelle époque de l'histoire du gnosticisme ils appartiennent. Méthode, il faut bien le dire, empirique, nullement historique. C'est ainsi que l'on étudiait autrefois le Nouveau Testament pour en extraire un système de théologie. Jadis Nägelsbach appliqua la même méthode aux poèmes homériques et en tira une *théologie*, systématique à plaisir !

L'idée même que Liechtenhan se fait du gnosticisme appelle également de sérieuses réserves. Cette conception, il l'a exposée

dans un chapitre spécial (p. 98 à 104). Gnose signifiait bien connaissance pour les gnostiques, mais connaissance entendue dans le sens de révélation. On ne l'acquiert pas par l'effort de la pensée; elle vous est donnée d'en haut par l'entremise des révélateurs. Cette révélation transcendante, on se l'approprie par l'esprit. Si l'on est un homme spirituel, on possède par cela même l'organe qui saisit la révélation. Les gnostiques apportent donc au monde une révélation qu'il faut simplement accepter. Elle n'a pas besoin d'être démontrée. Le vrai gnostique a donc le sentiment d'être un révélateur; il ne tire pas la vérité de son propre fonds; il la communique comme il l'a reçue. « Si théologiens qu'ils soient, dit notre auteur, ils conservent le sentiment essentiellement religieux de la dépendance et de l'impuissance propre » (p. 103). Si les gnostiques ont réellement été tels que se les représente M. Liechtenhan, ils auraient dû posséder à un degré éminent le charisme de l'humilité !

Sur quoi se fonde notre auteur pour affirmer que les gnostiques se donnaient pour de simples révélateurs ou organes d'une révélation transcendante? Principalement sur le fait qu'ils s'appuient sur des autorités et que plutôt que de s'en passer, ils en inventent. Mais au IIe ou au IIIe siècle, qui donc ne se réclame pas d'une autorité? L'un invoque Pythagore, un autre Platon, un troisième s'appuie sur une religion qu'il interprète à l'aide de l'allégorie. Personne alors, fût-il chef d'école et philosophe attitré, ne hasarde la moindre affirmation sans alléguer la garantie de l'antiquité. On ne se donne pas pour cela comme révélateur. Clément d'Alexandrie ou Plotin ont-ils jamais émis cette prétention? Il ne suffit donc pas de constater que la plupart des gnostiques invoquent des autorités pour conclure qu'ils tenaient leurs enseignements pour des révélations. Mais est-il vrai qu'ils ont élevé cette prétention? Basilide, Marcion, Ptolémée, Héracléon l'ont-ils fait? Y a-t-il un seul mot dans les fragments authentiques de leurs écrits qui trahisse pareille prétention? Leurs adversaires les en accusent-ils? Il est vrai qu'Apelle a publié un livre de « révélations ». Mais c'était à la fin de sa vie, alors qu'il subissait l'ascendant de Philumène. Aux jours de sa maturité l'homme qui a écrit les « Syllogismes » n'avait assurément rien de l'illuminé ou du mystificateur. Est-ce à dire qu'il n'y a pas eu de gnostiques qui se soient fait passer pour

des révélateurs de gnose transcendante? Loin de là. Marcus est l'exemple classique du charlatan gnostique. D'autres ont cru de bonne foi, semble-t-il, qu'ils étaient les dépositaires d'une gnose toute céleste. Tels ont été les auteurs des écrits coptes. Mais avait-on le droit de généraliser des cas particuliers, comme l'a fait M. Liechtenhan?

Notre auteur veut que dans les sectes hérétiques on ait attaché au terme de gnose un sens plus mystique que ne le comporte le mot même. Il est certain qu'au temps des gnostiques et probablement avant eux, il y a eu des milieux qui entendaient le mot gnose dans ce sens. On connaît les textes si intéressants et si curieux mis en lumière par M. Reitzenstein. Il n'est donc pas invraisemblable qu'il y ait eu des gnostiques qui envisageaient la gnose comme une sorte de connaissance moins rationnelle que mystique et transcendante à la pensée. Il ne faudrait pas, cependant, généraliser et exagérer. La *Pistis Sophia* qui devrait fournir semble-t-il à la thèse de M. Liechtenhan son plus solide fondement, contient un passage dont elle s'accommoderait difficilement. (1) L'auteur y énumère la série de connaissances qui seront octroyées aux apôtres lorsqu'ils entreront dans le monde supérieur. Ces connaissances consistent en des réponses à toutes les questions que la curiosité humaine peut se poser au sujet du monde et de l'homme. Assurément elles n'ont rien de religieux; elles sont aussi rationnelles que possible.

M. Liechtenhan a-t-il enfin songé que si les gnostiques avaient pris leurs doctrines pour des révélations, il est au moins étrange qu'ils aient cru nécessaire de les étayer sur de savantes exégèses? Un prophète a-t-il jamais raisonné comme le fait Ptolémée dans sa lettre à Flore? Héracléon lorsqu'il interprète le quatrième évangile est-il moins rationaliste qu'Origène? Basilide discute comme un pur philosophe la question de l'origine des maux. Ces remarques suffisent. L'erreur de M. Liechtenhan est d'avoir attribué au gnosticisme tout entier ce qui est vrai d'un certain gnosticisme à une certaine époque. Tant que l'on ne voudra pas tenir compte à tout le moins de la différence essentielle qu'il y a entre le gnosticisme des deux premières générations et celui de leurs successeurs, notamment du IIIe siècle, on se fera du

(1) 206-216; édit. Schmidt, 91-93.

gnosticisme une conception trop étroite. Elle sera vraie par un côté, fausse par l'autre.

Il ne nous reste plus qu'à signaler le grand ouvrage de M. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907). L'auteur a résumé ses vues dans l'article « Gnosticismus » de l'Encyclopédie classique de Pauly-Wissowa (1910).

M. Bousset ramène le gnosticisme à certains traits essentiels dont il recherche l'origine et l'explication principalement dans les religions orientales. C'est ainsi qu'il étudie successivement les sept archontes, la Mère, le Père inconnu, le dualisme gnostique, l'idée de « l'homme », les Hypostases, le Rédempteur, les mystères gnostiques. Dans un dernier chapitre il esquisse une théorie de la « genèse des systèmes gnostiques ».

La thèse de M. Bousset n'est autre que celle de M. Anz, mais élargie et surtout exposée avec une abondante documentation et un luxe d'érudition dont ne disposait pas M. Anz. L'ouvrage de Bousset est un monument de vues ingénieuses et sagaces. C'est de beaucoup ce que l'on a produit de meilleur sur le gnosticisme dans les dernières années.

Si grands que soient les mérites du travail de notre auteur, nous ne croyons pas qu'il nous apporte le mot de l'énigme gnostique. Il reste encore beaucoup à faire.

Remarquons d'abord que Bousset ne fait pas la critique des sources gnostiques. Il ne l'a pas cru nécessaire. Il s'est contenté de reprendre à son compte les résultats de cette critique qui paraissaient acquis vers 1905. Il n'y a ajouté que quelques conjectures d'un caractère tout subjectif. C'est une lacune dont l'ouvrage entier se ressent un peu partout.

L'auteur institue les comparaisons les plus étendues entre les doctrines gnostiques et les religions de Babylone, de la Perse, le mandaïsme et le manichéisme. Mais, ici encore, il n'a pas cru devoir faire la critique de ses sources. Pour ce qui concerne les religions orientales ou d'origine orientale, il s'approprie simplement les résultats des recherches de Pognon, Brandt, Cumont, Reitzenstein, etc. Les questions de date et de provenance de toute cette documentation ne sont pas soulevées. Tout au plus l'auteur émet-il ici et là quelque conjecture.

Il y a dans les vues de M. Bousset parfois des exagérations

évidentes. C'est ainsi qu'il fait de Basilide un franc dualiste. Son affirmation se fonde uniquement sur un texte des *Acta Archelaï* d'interprétation douteuse et sur un mot d'apparence tendancieuse de Clément d'Alexandrie. Les fragments authentiques de Basilide sont aussi contraires que possible à la thèse de Bousset. Il attribue de même à Marcion un dualisme de principe qu'il fait dériver du mazdéisme et par là le défigure entièrement.

M. Bousset postule l'existence d'un gnosticisme primitif qui aurait été comme la terre d'alluvion de tous les autres systèmes gnostiques. Mais où le trouve-t-il? Où sont les documents et les textes qui autorisent son hypothèse? Uniquement dans les notices des héréséologues. Encore sont-ce celles de ces notices que nous ne sommes plus en mesure de contrôler par des textes authentiques. Qu'avons-nous dans ces notices? Un fouillis de sectes mal connues et manifestement confondues ensemble. Comment M. Bousset n'a-t-il pas senti qu'avant de bâtir un édifice sur ce chaos, il fallait l'éclaircir, y pratiquer des trouées, y faire pénétrer un peu de lumière? Toute cette partie de la documentation gnostique a besoin d'être passée au crible d'une critique serrée. Et c'est sur ce fondement qui n'est que du sable mouvant, que l'auteur élève sa construction! Le fondement est artificiel, la construction risque bien d'être aussi artificielle que lui.

Remarquons enfin que l'hypothèse joue un rôle prépondérant dans cet ouvrage. L'auteur a évidemment une confiance presque illimitée dans ses propres conjectures. Affaire de tempérament intellectuel. Pour nous, ces ingénieuses hypothèses qui s'enchaînent et s'ajustent si bien ne sont guère matière qu'à divertissement. Nous n'arrivons pas à les prendre très au sérieux. Nous nous refusons absolument à les accueillir comme des faits d'histoire, prouvés et scientifiques.

Quelles que soient les réserves que nous soyons contraint d'apporter aux vues de M. Bousset, nous reconnaissons bien volontiers qu'il aboutit à des résultats de la plus haute importance. Il nous paraît avoir fortement établi l'existence d'un gnosticisme extra-chrétien. Friedlænder pensait avoir découvert un gnosticisme juif. Ce qui est certain, c'est qu'il a existé en dehors et avant le christianisme des spéculations et des tendances gnosticisantes. Il y a eu un esprit gnostique avant les

gnostiques chrétiens. Ce que Bousset a mis également en pleine lumière, c'est l'influence des religions orientales et syncrétistes sinon sur tout le gnosticisme, du moins sur une notable partie des systèmes gnostiques. A ce point de vue, ses recherches conservent toute leur valeur.

Mais quel vaste champ reste encore à explorer et à exploiter! Il y a de quoi tenter les jeunes. Il faudra qu'on fasse enfin l'étude vraiment critique des religions orientales et syncrétistes, ainsi que celle de tous les textes, papyrus, etc. qui intéressent la religiosité des siècles qui précèdent ou suivent immédiatement l'ère chrétienne. Il faudra aussi que l'on s'applique à déterminer exactement la mesure d'extension de chaque culte respectif. Les beaux travaux de M. Toutain ont montré tout le parti que l'on peut tirer de l'épigraphie pour contrôler les résultats d'enquêtes et de recherches comme celles de M. Cumont. Il faudra enfin, de toute nécessité, préciser le degré d'action et de réaction que l'hellénisme et l'orientalisme ont exercé l'un sur l'autre. Sur ce point nous sommes encore en pleine obscurité. Quel beau programme de travail et de recherches! (1)

Ne sommes-nous pas autorisé à conclure à la fois de la diversité des conceptions générales que se font actuellement les critiques les plus compétents, du gnosticisme, de sa nature et de son développement, et d'autre part de tout ce qui reste à faire, ne fût-ce que pour bien connaître le monde où il est né et s'est propagé, qu'il serait encore prématuré de tenter une explication vraiment complète et historique de l'énigme gnostique?

EUGÈNE DE FAYE.

(1) On ne peut tout mentionner dans un article forcément sommaire. Il aurait fallu signaler les intéressants rapprochements que l'on a faits entre les mystères grecs et certains rites ou certaines doctrines gnostiques. M. Anrich a ouvert la voie par son beau livre : *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (1894), M. Wobbermin a suivi avec son livre : *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen* (1896). Il aurait surtout fallu mentionner les ouvrages de M. Reitzenstein.

ANALYSES

LA NOTION D'EXPÉRIENCE D'APRÈS WILLIAM JAMES

A voir tant de philosophies et de théologies laborieusement construites se dresser les unes contre les autres, puis s'écrouler et joncher le sol de leurs ruines, on se prend parfois à prononcer l'à quoi bon ? du sceptique désabusé. Que reste-t-il de ces châteaux en Espagne ? Autant en emporte le vent et bien naïf qui peut croire à un progrès de la pensée humaine dans le domaine de la philosophie. Rien n'est plus explicable que ce pessimisme. Les apparences ainsi qu'une partie des faits lui donnent raison. Mais je dis les apparences et une partie seulement des faits et je m'explique.

La tendance naturelle de l'esprit philosophique, son ambition indestructible est d'englober tout le connaissable dans une synthèse intelligible. Mais les synthèses auxquelles nous arrivons ne peuvent être que provisoires, parce qu'elles sont relatives à un état particulier et transitoire de nos connaissances. Voilà pourquoi les systèmes philosophiques sont caducs. Ils passent, mais ceux qui ont été féconds ne meurent pas tout entiers et l'on peut dire qu'une philosophie a rempli sa mission, quand elle a jeté plus de clarté sur certains faits ou sur certaines notions fondamentales qui entreront nécessairement dans toute construction future.

L'idée d'expérience, surtout si on la considère dans son rapport avec celle de réalité, est incontestablement l'une de ces notions essentielles dont il importe à la réflexion philosophique de préciser le sens et la portée.

La pensée de William James nous a-t-elle, à cet égard, fait faire un pas en avant ? Elle gravite toute entière autour de l'expérience et prétend la prendre pour seul guide. Qu'est-ce que l'expérience aux yeux de James, quelles en sont les diverses formes et quelle en est la portée philosophique ?

Nous devons à la plume de M. Henri Reverdin une étude (1) très fouillée qui porte précisément sur ce sujet. Pour qui connaît la manière de James, l'entreprise n'était pas sans présenter de sérieuses difficultés. Esprit primesautier et peu systématique, ce fin psychologue fut un charmeur dont la pensée ne s'est jamais emprisonnée dans des formes logiques. Il passe avec la plus grande facilité d'un point de vue à un autre — et c'est ce qui fait à certains égards sa richesse —, mais il ne concilie pas, il procède par juxtaposition pure et simple, de là vient que le philosophe est inférieur chez lui au psychologue. M. Reverdin déclare qu'« il est extrêmement difficile d'exposer dans quel ordre que ce soit les idées philosophiques de James ». Nous le croirons sans peine et nous lui saurons gré du souci qui le possède de ne point défigurer — en la résumant — la pensée de son auteur. Il la suit dans ses méandres, pas à pas, citant beaucoup pour ne pas trahir, notant avec soin ses moindres fluctuations, au risque de fatiguer le lecteur à qui, peut-être, il ne donne pas assez souvent l'occasion de quitter les bords du fleuve sinueux pour s'élever sur quelque hauteur où la vue est étendue et d'où l'on embrasserait d'un coup d'œil le chemin parcouru.

James a le grand et incontestable mérite d'avoir élargi le champ de l'expérience humaine, non point de l'expérience externe portant sur le monde physique, mais de l'expérience intérieure. Il a été le génial explorateur de la vie psychique, dont il décrivit l'écoulement et les modes divers avec la pénétration et le bonheur d'expression que l'on sait. Ce faisant, il a fait œuvre de psychologue, mais qui intéresse aussi le philosophe. Car le philosophe ne peut pas construire sans une base. Et cette base ne peut pas être un concept abstrait dont il chercherait à tirer le monde comme un prestidigitateur tire les objets les

(1) *La notion d'expérience d'après William James.* Ouvrage présenté comme thèse de doctorat à l'Université de Genève, au mois de mai de cette année. — Un volume in-8°, de XXII, 223 p. Genève et Bâle. Georg et C° éditeurs.

plus divers de son mouchoir de poche. Tels que nous sommes aujourd'hui, aucune de nos idées ne peut jouer le rôle de principe premier ; il faut que le philosophe parte des faits, du donné physique et du donné psychique. Arriver à la pleine et claire conscience du réel, en s'aidant de toutes les ressources dont nous disposons, tel est son but idéal et lointain. Et dès lors on voit quelle importance a pour lui l'expérience. L'expérience ? Cette notion que tout le monde croit entendre aurait-elle besoin d'être éclaircie ? L'histoire nous prouve qu'on l'a comprise fort différemment. Il s'agit donc de s'expliquer à son sujet.

James qui nous a montré que l'expérience interne est une expérience réelle et fondamentale, que tout passe par elle et qu'elle est une donnée originale, irréductible au mécanisme associationniste, va-t-il nous aider à débrouiller les questions que l'expérience tant interne qu'externe soulève, quand on la soumet à l'analyse proprement philosophique ? Qu'est-ce que nous appelons de ce nom si commode ? L'expérience est-elle une donnée que nous recevons passivement du dehors, ou bien y avons-nous notre part et quelle part ? Et quel rapport y a-t-il entre ce que nous appelons expérience et ce que nous appelons réalité ? — Eh bien! il faut l'avouer, dans ces questions-là — qu'on ne peut éviter de rencontrer quand on philosophe — William James n'apparaît pas comme un guide. C'est l'impression dont on ne peut se défendre en suivant l'exposé de M. Reverdin.

S'attacher à l'expérience sous toutes les formes qu'elle revêt et y chercher toute réalité et toute vérité, telle est l'attitude constante de James, son *empirisme radical*, comme il se plaît à dire. Mais les formules générales — auxquelles nul ne répugne plus que le psychologue philosophe de Harvard — ne prennent de sens précis que par l'interprétation de leurs termes. Et c'est ici que sous les mots familiers au langage de James viennent se glisser des idées changeantes et parfois difficilement conciliables.

Deux conceptions opposées de l'expérience semblent notamment le solliciter tour à tour.

C'est d'abord celle qui en fait une donnée pure, quelque chose que nous nous bornons à recevoir sans lui imprimer la marque de notre intellect. Et à ce point de vue l'expérience authentique

sera la sensation pure. C'est en elle que vous pourrez voir l'image ou si vous voulez même la présence réelle en nous des êtres du dehors avec lesquels nous sommes en contact. Mais voici que James lui-même constate que seuls peut-être les nouveaux-nés possèdent des sensations pures. Il en résulte que nous ne pouvons plus atteindre à l'expérience pure.

C'est ici que l'empirisme radical semblera nous tirer d'embarras. L'empirisme radical enrichit l'expérience de toute la vie complexe et changeante du moi : perceptions, volitions, sentiments, relations conjonctives ou disjonctives que nous percevons ou concevons entre les choses. Tout cela forme le « courant de la conscience » ; de tout cela nous avons l'expérience intime et c'est cette expérience qui est pour nous la réalité et la vérité.

On voit combien le point de vue a changé. C'est le renversement complet de certaines valeurs. Tout à l'heure les éléments intellectuels venant s'ajouter à la sensation pure tendaient à altérer la pureté de l'expérience et à fausser l'image vraie des choses que nous pouvions en attendre. Maintenant l'expérience qui nous donne la connaissance du réel comporte le mélange des éléments sensibles avec les éléments intellectuels et tout ce qui constitue la vie du moi. En des pages qui sont parmi ses meilleures M. Reverdin soumet cette conception à une critique serrée. « Une doctrine, dit-il fort justement, qui accueille comme également « réelles » toutes relations expériencées renonce par le fait même à être une doctrine. » (1) Car s'il est évident qu'un jugement erroné est réel comme fait psychique, il est non moins clair que la relation qu'il exprime n'est point réelle à la manière de celle dont le jugement vrai énonce l'existence. Une critique de nos moyens de connaître est donc nécessaire. Citons M. Reverdin : « Au lieu de rester dans la pensée instinctive (j'entends celle qui, chargée de toutes les idées émergeant sans raison et reçues sans critère, est acceptée dans la forme où elle passe en nous), il faut pour que la pensée devienne vraie, déterminer et fixer la légitimité de l'emploi des termes unifiants et disjoignants » (2) par lesquels nous exprimons les relations entre les choses.

Quel rapport y a-t-il en fin de compte entre l'expérience et

(1) Pag. 207.
(2) Pag. 210.

la réalité ? L'empirisme radical de James, sous le voile des mots, laisse subsister le problème dont il n'a pas formulé les termes avec précision.

Les deux conceptions extrêmes entre lesquelles le philosophe américain oscille se mêlent d'ailleurs à plus d'une occasion et se brouillent en des synthèses hybrides.

Voyez la façon dont James entend l'expérience externe. Il déclare que cet ensemble de relations qui relient les phénomènes dans le temps et dans l'espace existent hors de nous et qu'elles « inscrivent leur copie dans notre esprit », en sorte que notre connaissance de ces relations s'expliquerait par « l'expérience dans le sens légitime du mot ». La notion d'une expérience qui nous réfère à une réalité extérieure se trouve ici amalgamée avec celle qui ne veut connaître que le courant de la conscience, mais sans qu'on sache pourquoi cette dernière ne se suffit plus et n'est plus « l'expérience dans le sens légitime du mot ». Qu'elle ne se suffise pas, c'est ce qu'implique d'ailleurs aussi le pragmatisme qui inspire à notre auteur ses « sur-croyances » religieuses. Le pragmatisme « improuve l'identification opérée par l'empirisme radical entre l'état de conscience et la vérité » (1), puisqu'il cherche à justifier des croyances.

Voyez encore la théorie de la contingence du monde, à laquelle James tenait si fort. Les faits, en tant que faits d'expérience, ne portent point en eux-mêmes la marque de leur nécessité : ils sont « donnés », ils s'imposent à nous, voilà tout ce qu'on peut dire, si l'on se place au point de vue de l'expérience conçue à la manière classique comme une réception d'impressions. Mais James entend lui prêter un autre langage : d'après sa théorie les faits eux-mêmes, de par leur caractère expérimental, viendraient nous attester qu'ils sont fortuits et que d'autres faits eussent pu tout aussi bien se produire à leur place. Comment ne voit-on pas, remarque M. Reverdin, que l'idée de contingence, ainsi transformée et devenue équivalente à l'idée d'une multitude de possibles qui ne se sont pas réalisés, ne saurait être qu'une construction de l'esprit — justifiée peut-être, mais non point donnée comme un caractère inhérent aux faits observables ? Mais ici, ajouterons-nous, intervient subrepticement l'autre conception de l'expérience, celle qui comprend sous ce

(1) Pag. 211.

mot tout le contenu de la conscience : avec les faits sont alors données comme « réalités » les idées qu'ils peuvent susciter dans la pensée. A vrai dire, il s'agit en ce cas de réalité simplement psychologique et tout à l'heure les possibles étaient au contraire affirmés comme existant en soi d'une existence qui ne se confond pas avec l'*idée* que nous en pouvons avoir ! Mais James n'y regarde pas de si près. Ce sont là distinctions qu'il ne fait pas, ou, s'il lui arrive de les faire, qu'il n'approfondit pas de manière à ce qu'elles portent leurs fruits. Et c'est ainsi que l'incohérence s'installe dans ses vues sur le problème de la connaissance.

On pourrait se demander si cette incohérence tient à la pensée même du philosophe ou aux circonstances dans lesquelles il a été amené à la formuler, aux adversaires qu'à chaque fois il avait à cœur de combattre. Mais elle apparaît trop fondamentale et trop peu consciente aussi pour que la seconde hypothèse ait beaucoup de vraisemblance. Il n'en reste pas moins que M. Reverdin eût tracé de la pensée de James un tableau plus vivant et plus adéquat à l'homme, s'il avait cherché davantage à « situer » les théories du penseur américain, s'il nous les avait présentées plus explicitement qu'il ne l'a fait dans leurs relations avec les doctrines qu'elles prétendaient remplacer. Enfin nous croyons qu'après avoir dégagé dans l'œuvre de W. James les diverses conceptions de l'expérience qui s'y mêlent et s'y confondent — travail nécessaire et utile, propre à éclairer ceux qui cherchent à se faire une idée plus exacte des formes multiples de l'expérience et de leur signification philosophique — M. Reverdin eût heureusement complété son étude, il en eût marqué la portée d'une façon plus claire, s'il s'était efforcé davantage à systématiser les résultats de ses analyses. La formule où il enferme sa propre définition de l'expérience nous paraît trop sommaire pour être pleinement satisfaisante. Peut-être aurait-il été amené à la préciser, s'il avait déterminé avec plus de netteté la place des idées de James dans l'histoire de cette branche de la philosophie qui s'occupe du problème de la connaissance.

J'ajoute que l'ouvrage de M. Reverdin sera précieux pour le lecteur dont le but plus spécial serait de se renseigner sur la philosophie de l'expérience de James. Il y trouvera collationnés,

résumés et rapprochés avec soin, commentés avec finesse et critiqués avec pénétration les textes les plus significatifs. Quelque motif qu'on ait d'ailleurs, pour s'intéresser au livre que nous venons de discuter, on ne manquera pas d'apprécier, en le lisant, la pondération de l'auteur, la discrète fermeté de son jugement, son visible souci de l'objectivité et beaucoup aussi les qualités d'élégance et de précision de son style.

Henri-L. MIÉVILLE.

ZWINGLI ET CALVIN

La série des monographies d'histoire universelle éditées par Velhagen et Klasing s'est enrichie récemment d'un remarquable ouvrage sur Zwingli et Calvin, dû à la plume de M. Auguste Lang (1), prédicateur au Dôme à Halle et professeur d'histoire ecclésiastique. L'auteur a dédié son livre à la Faculté de théologie de l'Université de Genève en témoignage de reconnaissance pour le doctorat qui lui a été octroyé en 1909, lors des fêtes de Calvin. Nous avons là une histoire très condensée et précise de la naissance du protestantisme réformé en Suisse et de son évolution de 1519 à 1564, date de la mort de Calvin. Histoire

(1) *Zwingli und Calvin.* Mit 161 Abbildungen. Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing, 1913, in-8, 152 p. — Notre auteur s'est fait un nom dans l'histoire de la réformation par les travaux suivants : *Les plus anciens travaux théologiques de Calvin.* Neue Jarhbücher für deutsche Theologie, 1893, II, p. 273-300. — *Luther und Calvin.* Deutsch-evangelische Blätter, année 21, fasc. V, mai 1896, p. 319-332. — *Melanchthon und Calvin.* Ref. Kirchenzeitung, Erlangen 1897, Nos 8-13. — *Die Bekehrung Johannes Calvins.* Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, II Bd., I Heft. Leipzig, Deichert, 1897. — *Joh. Calvin, ein Lebensbild, z. seinem 400 Geburtstag.* Leipzig, R. Haupt, 1909, 222 p.

vraiment dramatique et passionnante quand on considère de près les combats que cette force interne religieuse, politique et sociale a dû livrer pour conquérir définitivement sa place au soleil. On assiste à la phase extraordinairement critique marquée par le déclin de l'autorité de Zwingli et par le désastre de Cappel, puis on voit le drapeau du protestantisme relevé honorablement par Martin Bucer de Strasbourg, puis enfin la réforme de Calvin venant assurer au grand principe de l'autonomie et de l'indépendance de la personnalité religieuse son plein droit de cité.

Avec tout cela les grandes personnalités des réformateurs ressortent bien vivantes avec leurs qualités et leurs défauts, avec leur énergie et leurs nobles ambitions. L'auteur trouve encore le moyen de tracer en quelques traits la physionomie de maint acteur secondaire du grand drame de la Réformation.

Le style du livre est celui d'un maître. On ne lui fera pas le reproche de l'obscurité ou de la prolixité. C'est concis, nerveux et clair, quelquefois même la pensée demanderait à être plus développée. Peu de citations, mais ces dernières sont bien choisies et typiques. On regrette cependant que les sources de certains passages ne soient pas indiquées dans le texte ou en notes. Nous avons là à vrai dire plus un instrument de travail pour l'historien et l'érudit qu'un manuel pour faciliter les répétitions des étudiants. Le débutant pourrait s'y perdre.

L'ouvrage est illustré de la manière la plus riche et l'iconographie de l'époque est largement mise à contribution. L'impression très nette sur papier glacé dans un grand format in-8° ajoute au charme du livre. Tout cela en fait presque un ouvrage de luxe dont le prix est cependant très abordable : 5 fr. 35 c. Il mériterait certainement une traduction française.

L'auteur nous présente d'abord Zwingli, qui lui inspire une admiration très justifiée. Les principaux éléments de la formation de son caractère et de sa personnalité sont indiqués. L'esprit républicain et indépendant dans lequel il fut élevé exerça une grande influence sur son avenir. M. Lang mentionne aussi l'ascendant de Thomas Wyttembach, le professeur de Bâle que Zwingli appelle dans une lettre de 1523 : « Son bien-aimé et fidèle maître ». Ce fut lui qui l'initia à la conciliation de l'huma-

nisme et de la théologie. (1) Et puis ce fut Erasme qui avec ses études scripturaires et sa publication du Nouveau Testament grec de 1516 encouragea Zwingli à mettre au premier plan de sa théologie le principe de l'autorité de l'Ecriture. Les écrits de Luther eurent certainement une influence déterminante sur sa doctrine de la grâce et de la justification par la foi ; cependant à mesure qu'il avance dans la carrière, sa théologie devient plus personnelle et s'écarte sur plus d'un point de celle du réformateur allemand. Il faut dire que ce dernier avait passé par des luttes intérieures et par un travail de repentance que Zwingli n'a pas connus à un même degré. Sa doctrine personnelle va en se précisant toujours davantage à mesure qu'il devient de plus en plus le prophète et l'inspirateur de la vie politique et religieuse de Zürich et d'une grande partie de la Suisse allemande. Depuis ses « Usslegen und Gründe der Schlussreden », de 1523, où il ne combat pas encore l'idée de la présence réelle de Christ dans la Cène, jusqu'à la « Christianae fidei expositio », son dernier ouvrage, il y a une évolution très remarquable dans le sens d'une ténorisation de plus en plus forte de ses principes théologiques et ecclésiastiques. M. Lang distingue dans son développement théologique trois phases qui deviennent les bases fermes de tout son travail de réformateur (p. 57-64) : 1° *Le biblicisme* par lequel il accepte toute la Bible comme un bloc, atténuant ainsi beaucoup l'antithèse que Luther avait établie entre la loi et l'Evangile. C'est ce qui explique pourquoi Zwingli se montra moins libre que Luther dans l'appréciation des divers livres de la Bible. 2° Le *spiritualisme* et le *radicalisme* religieux qui le poussait à donner une importance toute spéciale à la vie intérieure du chrétien et qui le conduisit à réduire les formes du culte à leur plus simple expression (suppression du chant, coupes et plats de bois dans la Cène). Si Luther avait réagi contre le légalisme et le judaïsme dans l'Eglise, Zwingli s'efforça de chasser le paganisme qui s'y était introduit. 3° Sa *théodicée* qui

(1) Leo Jude, condisciple de Zwingli a dit de Wyttembach : « Nous avons puisé dans l'enseignement de cet homme, comme à une pure source de vérité, tout ce que nous possédons de vrai savoir et nous devons lui en être reconnaissant. Il a répandu dans le cœur de Zwingli la semence de la vraie religion et l'a encouragé à étudier l'Ecriture et à abandonner les fables et les erreurs des sophistes. » *Liberté chrétienne*, 15 juillet 1906, p. 235.

faisait de Dieu la substance et le principe de tout bien dans l'univers et dans tous les temps. C'était l'activité universelle *(Allwirksamkeitslehre)* de Dieu qu'il mit en relief en s'inspirant à cet égard de l'humanisme. Cette conception de Dieu l'amenait aussi à être plus large que les autres réformateurs sur la place d'honneur à donner aux sages de l'antiquité comme Platon et Sénèque, etc...

Tandis que la théologie de Luther était « christocentrique », celle de Zwingli était surtout « théocentrique », bien qu'il donnât une grande importance à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Il fut avant tout le vaillant champion de l'autonomie de l'individualité religieuse, qui tend à dépendre de Dieu seul.

L'essence de la foi chrétienne était pour lui la communion directe et intime de l'âme avec Dieu. Il l'a dit explicitement : « La foi chrétienne est une chose que l'âme du croyant éprouve de la même manière que l'état de santé se perçoit dans la vie du corps. » C'est lui qui a donné cette définition du vrai chrétien : « Etre chrétien c'est faire de grandes choses avec un grand courage, c'est tout supporter avec foi, c'est être un ami du peuple dans le conseil et dans l'action, bref c'est être semblablement à Dieu bon envers tous, prudent en toutes choses, partout constant et fort comme quelqu'un qui ne cherche pas à plaire aux autres, mais bien à l'Etre supérieur ». — Il met donc l'accent sur la possession de notre être par l'esprit de Dieu.

Il était si ferme sur ce point-là que dans son ecclésiologie il fut vraiment par trop utopiste. Il pensait que les individualités chrétiennes étaient assez fortes pour que la fusion de l'Eglise dans l'Etat (un Etat chrétien) se fasse sans préjudice pour l'Eglise. Il s'est trompé et son Eglise d'Etat aurait certainement sombré dans un navrant naufrage si ses successeurs n'avaient pas remédié à la situation comme ils le pouvaient. L'écueil du « froid moralisme » ne put d'ailleurs pas toujours être évité.

Sa conception des sacrements et de la cène dépend très directement des principes que nous avons indiqués. C'est depuis 1526 que ses rapports avec Luther se sont altérés au sujet de cette question. L'influence de deux théologiens hollandais, Hinne Rode et Georges Saganus s'est exercée sur Zwingli dans le sens de la conception purement symbolique de la Cène vers laquelle le

portaient déjà toutes ses sympathies. La certitude du salut personnel déjà si fortement exprimée par lui le poussait à beaucoup moins insister que Luther sur l'efficacité des moyens de grâce.

M. Lang parle d'une manière fort captivante de l'entrevue de Marbourg du 1er octobre 1529 et semble mettre l'accent sur l'intransigeance de Luther pour expliquer l'échec de cette tentative de conciliation. — Au fond la question n'est pas élucidée de savoir qui des deux fut le plus étroit et le plus absolu? Nous signalons à nos lecteurs le riche travail de M. Walter Kœhler qui a paru récemment dans le beau recueil de travaux historiques dédiés à M. Gerold Meyer de Knonau, président de la Société suisse d'histoire, en l'honneur de ses soixante-dix ans. (1)

M. Kœhler estime que ce fut Zwingli qui repoussa les avances de Luther. Ce dernier présentait un projet d'union de nature purement religieuse entre luthériens et réformés. Zwingli en voulant que les dogmes soient exclus des alliances politiques rêvait alors d'une union politico-religieuse de tout le protestantisme. Il éprouvait une répugnance invincible pour les mots du projet luthérien sur la présence de Christ dans la Cène : « hoc est essentialiter et substantive ». M. Kœhler estime que vu l'état des esprits à Zürich, Zwingli aurait été fort mal reçu par ses concitoyens s'il avait accepté la formule de Luther. Il y a là une question historique dont la solution n'est pas encore définitive, mais en tout cas les vues de M. W. Kœhler sont dignes d'être examinées de très près et concordent sur plus d'un point avec celles de M. Lang.

Si Zwingli donne à la politique une trop grande place dans son œuvre, ce n'est pas par soif de popularité, mais à cause de la confiance inébranlable qu'il avait en la puissance de transformation de l'Evangile. Ce qu'il pouvait faire à Zürich lui semblait applicable encore à d'autres milieux. Cappel vint briser toutes ces espérances, mais le grain de blé déposé en terre ne devait pas se perdre, bien au contraire.

Après la grande catastrophe du 11 octobre 1531, Bucer, à qui Strasbourg va prochainement élever un monument, arrive au pre-

(1) Festgabe für G. Meyer von Knonau, Zürich, 1913, p. 359-381 : *Zum Religionsgespräche von Marburg. 1529.*

mier plan de la scène. Plus mystique et plus enclin à chercher la vérité même dans les hérésies, il amende d'une manière fort intéressante la théologie de Zwingli. La prédestination acquiert chez lui une place plus centrale et se prépare à devenir le fondement de l'individualisme religieux. En outre l'Eglise de Strasbourg se distingue, grâce à son réformateur, par une plus grande indépendance vis-à-vis de l'Etat, réaction due à l'absoluité du système luthérien.

Ce fut justement à Strasbourg que le jeune Calvin âgé de 29 ans et préparé par toute une série de dispensations divines fut remis en contact avec Martin Bucer et indirectement plus tard avec les luthériens. M. Lang nous donne de Calvin un portrait des plus réussis et indique comme pour Zwingli les divers éléments qui formèrent sa puissante personnalité. Il maintient encore aujourd'hui contre l'avis de M. K. Müller, d'Erlangen (1), la collaboration directe du jeune humaniste à la rédaction du discours de Nicolas Cop en 1533.

Donc après la sentence d'exil de 1538 qui faisait passer Calvin de Genève à Strasbourg, le jeune réformateur fourbissait à nouveau toutes ses armes dans ce milieu si vivant. Les entrevues de Ratisbonne et de Worms le lièrent avec Mélanchthon et contribuèrent à faire de Calvin un réformateur qui travailla de toute sa conscience aux rapprochements possibles avec les Wittembergeois. Au reste il avait une grande et sincère admiration pour Luther et une réelle sympathie pour sa conception de la grâce et du salut par la foi en Christ. L'influence de Strasbourg se fit sentir aussi dans sa remarquable organisation de la théocratie genevoise non seulement dans l'Eglise, mais dans l'école où il

(1) *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 1905, p. 177 ; 1907, p. 282. — *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1905, cah. 2, p. 188-255. — M. Théophile Dufour (Mélanges offerts à M. Emile Picot, membre de l'Institut, par ses amis et ses élèves. Librairie Damascène Morgand, Paris, 1913, t. II, p. 51-66. Article *Calviniana*) montre qu'après le fameux discours de Cop à la Toussaint de 1533, Calvin commença par se réfugier à Chaillot chez un protecteur inconnu. (p. 59-61) Jusqu'ici on avait placé ce séjour d'après Herminjard (II, 383-385), en 1531, soit deux ans plus tôt. La retraite de Calvin à Chaillot pourrait être une indication en faveur de la part prise par lui à la rédaction du discours de Cop.

appliqua plus d'un des principes du directeur du « Gymnasium illustre » de Strasbourg, le célèbre pédagogue Jean Sturm. M. Lang admire aussi sans réserves Calvin pour son exégèse. Il l'appelle le plus sagace et le plus précis de tous les exégètes de la Réformation (p. 138).

Calvin s'unit certainement à Zwingli et aussi à Bucer dans sa conception de Dieu à qui il confère *l'absolue souveraineté*. Mais sa doctrine prédestinatienne si caractéristique a avant tout pour lui un but moral et contribue à donner au croyant la conscience de son absolue dépendance de Dieu, de la complète certitude de son salut et de l'énergie qu'il peut déployer pour le triomphe de la vérité. La prédestination a aussi influencé sa conception ecclésiastique qui confère à l'Eglise une autorité encore plus grande que dans l'Etat zwinglien. Sans doute pour Calvin l'Etat a une importante mission à remplir, mais l'Eglise a ses droits inviolables et souvent distincts. C'est la prédestination s'appliquant aux réprouvés qui encourage Calvin à réclamer pour les pasteurs le droit d'exclure les impies de la Cène.

Dans la question eucharistique Calvin fut aussi l'homme de la conciliation et c'est encore grâce à l'influence de Bucer et de Strasbourg qu'il en arriva à concevoir d'une manière si organique et logique la conciliation du symbolisme de Zwingli et du réalisme de Luther. Le « consensus tigurinus » de 1549 est certainement dû à ses nobles efforts d'union.

La création à Genève de la puissante citadelle de la Réforme est résumée aussi de la façon la plus heureuse. Les étapes de cette véritable épopée se succèdent dans d'exacts croquis. En quelques traits l'affaire de Servet nous est présentée et M. Lang ne ménage nullement à Calvin le blâme d'avoir trahi la confiance de Servet dans la négociation de Vienne en livrant des documents compromettants pour faciliter l'arrestation de l'hérétique par l'inquisition. Mais d'un autre côté il montre avec évidence que la cause tout entière de la Réformation aurait subi alors un terrible préjudice par l'impunité accordée au médecin espagnol. Bullinger, le paisible Bullinger, n'était-il pas du côté de Calvin contre Seb. Castellion ? Au XVIe siècle affirmer comme l'avait fait Servet qu'avant la vingtième année on ne peut pas imputer à l'homme le péché était considéré comme un vrai crime qui devait être puni de mort. Il y a encore maint historien de nos jours

qui ne peut pas se placer à ce point de vue d'impartialité pour juger le cas de Servet. (1)

Le dernier chapitre est consacré en grande partie à retracer le rôle mondial qu'a joué le protestantisme réformé, ébauché avec une grande maîtrise par Zwingli, continué par Bucer et achevé dans l'œuvre géniale de Jean Calvin. En France, en Ecosse, en Angleterre, en Hollande, en Hongrie et plus tard dans le Nouveau-Monde l'esprit réformé infuse un sang nouveau à des peuples qui marchent de progrès en progrès sur le chemin de la liberté. Le rêve de Zwingli de voir se conclure autour du drapeau de l'Evangile retrouvé une alliance de peuples se réalise grâce à Calvin. Comme le dit très bien notre auteur : « Si Luther a fondé le christianisme évangélique, c'est Jean Calvin qui l'a sauvé ». Il a préparé ainsi l'organisme réformé à supporter les attaques de la contre-réformation. Il fut un des grands pionniers de l'Etat moderne.

Nous n'avons pu donner qu'un pâle résumé des lignes principales de cet ouvrage, qui contient sous sa forme si condensée une matière énorme, soulève une foule de questions, nourrit la pensée et fait réfléchir. Il a l'immense avantage d'établir un lien organique entre les œuvres respectives du réformateur zurichois, de Bucer et de Calvin. Trop souvent on isole ces grands lutteurs les uns des autres. Après avoir lu l'ouvrage de M. Lang on saisit parfaitement qu'il y a là une grande puissance interne à l'œuvre, celle de l'Esprit, qui agit par le moyen de ces fortes individualités, complétant l'œuvre de l'un par le labeur de l'autre et on ferme le livre avec une impression de profonde reconnaissance et d'adoration envers Dieu, qui sait susciter au sein de l'humanité des énergies aussi fécondes et bienfaisantes. On comprend mieux pourquoi ces hommes, qu'il s'agisse de Luther, de Zwingli ou de Calvin, ont pu prendre, à travers leurs faiblesses comme mot d'ordre de leur activité : « Deo soli gloria ! » A Dieu seul la gloire ! — Ils étaient ouvriers avec Dieu.

CH. SCHNETZLER.

(1) La dernière publication sur Servet est celle du Dr P. L. Ladame : *Michel Servet. Sa réhabilitation historique.* Genève, Kündig, 1913. Le point de vue en est assez impartial.

UN TESTAMENT PHILOSOPHIQUE

Il vient de paraître chez Alcan un ouvrage posthume du philosophe Fouillée, l'*Esquisse d'une interprétation du monde*. Nous rendons le lecteur attentif à cette œuvre qui est l'aboutissement d'une longue et laborieuse carrière de penseur, et où se trouvent condensées les idées maîtresses de l'une des intelligences philosophiques les plus souples et les plus brillantes du dernier demi-siècle. Notre intention n'est pas de résumer ici le livre de Fouillée ; nous nous en tiendrons à son introduction qui présente un remarquable essai de définir la tâche actuelle de la philosophie. Ces pages ont été publiées d'abord sous forme d'article dans le numéro du 1er mai 1913 de la *Revue des Deux Mondes*. Elles ont la gravité sereine d'un testament philosophique et leur portée nous a paru assez générale, leur contenu assez significatif pour qu'il fût indiqué d'en résumer ici la substance.

Les courants d'idées qui se font jour à l'heure qu'il est rappellent à plus d'un égard l'époque de Socrate. Aux yeux de M. Fouillée — et nous avons pour notre compte le sentiment qu'il voit juste et profond — une triple tâche incombe à la philosophie. Elle doit :

1° « affirmer et démontrer sa pérennité en face de la science positive, tout en s'alliant à cette dernière pour l'interprétation du monde » ;

2° « maintenir sa portée spéculative et sa valeur de vérité en face des praticiens et techniciens de toute sorte qui voudraient la subordonner à la recherche utilitaire ou même morale des fins humaines » ;

3° « maintenir son caractère propre d'intellection du réel tout en faisant leur part légitime aux suggestions du sentiment immédiat et intuitif, de l'instinct et de la sympathie. »

La philosophie est « une tentative pour prendre conscience, aussi profondément et aussi largement qu'il est possible à l'homme, d'abord de ce qui constitue notre réalité propre, puis de celle des autres êtres et de celle du monde entier ». Elle est « la recherche progressive de la conscience radicale et intégrale ». A ce titre, elle dépasse forcément le champ des sciences positives. Celles-ci n'embrassent jamais qu'un aspect de la réalité. Elles s'en tiennent à des rapports de séquence ou de concomitance ; telles les lois de l'optique qu'un aveugle peut comprendre, mais qui ne lui donneront pas la connaissance de ce que le phénomène lumineux a de spécifique. Pour saisir ce phénomène en sa réalité propre, il faut la sensation, l'aperception consciente que le physicien suppose donnée, mais dont il ne s'occupe pas.

Les rapports qu'établit la science impliquent des termes, des objets dont ils définissent les relations. Connaître ces relations, est-ce suffisamment connaître les objets eux-mêmes ? « Si je ne vous ai jamais vu, mais qu'on m'énumère toutes les personnes avec lesquelles vous êtes en relation et la nature de vos rapports avec tout votre entourage, je ne dirai pas pour cela que je vous connais. C'est pourtant de cette manière que le chimiste connaît l'atome d'hydrogène, comme étant dans telle relation avec celui d'oxygène, avec celui de chlore, etc. » A la philosophie incombe « la tâche de poursuivre les termes concrets entre lesquels s'établissent les rapports abstraits ; elle doit être essentiellement la recherche du réel, de l'existant ; soit qu'elle puisse, soit qu'elle ne puisse pas atteindre complètement son but, elle va vers lui, elle est mue par l'idée-force de *réalité ultime*, la plus irrésistible de toutes les idées ». Sera donc une proposition de philosophie première, par contraste avec celles des sciences particulières, « une proposition qui porte soit sur quelque chose de simple et de fondamental *pour nous*, dans notre conscience, soit sur quelque chose qui s'étend absolument à *tout* ce que nous pouvons concevoir. L'*individuel* indécomposable et l'*universel* infranchissable, l'élément de la réalité et le tout de la réalité, le terme de notre humaine analyse et le terme de notre humaine synthèse, voilà les objets de la philosophie *humaine* ».

Mais comment y atteindre ? Si nous avons quelques chances de pouvoir approcher de ce but, c'est qu'en prenant conscience

de nous-mêmes, nous touchons à une réalité concrète, particulière, irréductible, qui se révèle en même temps comme un type possible — le seul que nous puissions concevoir — d'existence universelle. L'étude de la pensée et du moi, qui est l'objet de la *psychologie*, prend ainsi une *portée philosophique*. « Ce qu'il y aura toujours de profondément *philosophique* dans la psychologie, écrit M. Fouillée, c'est le point de vue de la conscience de soi : nous nous y plaçons nécessairement pour nous voir vivre de la vie qui se sent et se pense elle-même, seule vie réelle et complète d'après laquelle nous pouvons interpréter toute autre vie. » Les anciens métaphysiciens se flattaient de saisir sous le nom de *substance* quelque chose qui serait différent à la fois des phénomènes extérieurs et de la conscience. Kant a fait justice de cette chimère. « Ce qu'on doit chercher et ce qu'on peut atteindre, c'est *la conscience de l'être en nous* et, par analogie, des autres êtres. »

Deux attitudes sont possibles à cet égard. On peut laisser les autres êtres à l'état d'*x* ou leur attribuer une manière d'être qui rappelle de près ou de loin la nôtre. De ces deux attitudes la seconde peut paraître aventureuse, mais ne se trouve-t-elle pas justifiée en quelque mesure du fait qu'il est difficile de maintenir la première jusqu'au bout ? Sous quelque forme, en effet, que nous concevions l'être, c'est par une répétition ou une diminution de notre conscience que nous y arrivons. « Par une répétition et duplication, s'il s'agit des autres sujets conscients que nous nous représentons à notre image. Par une diminution, s'il s'agit des êtres dits matériels que nous concevons en les dépouillant d'un certain nombre des attributs de notre existence consciente. » Et nous voici sur la voie qui conduira le philosophe à tenter une interprétation de la *causalité active* et de la *finalité* immanentes aux êtres, deux idées que le savant rigoureux doit écarter de sa recherche. On sait en effet que la science non seulement n'essaie pas de remonter jusqu'à la source première d'où descendrait le torrent des phénomènes, mais que « dans ce torrent même, elle se borne à constater l'ordre selon lequel les flots coulent, puis à soumettre au calcul la régularité qui se cache sous les sinuosités du cours ». Elle ne s'occupe, au fond, ni des causes, ni des fins.

Citons enfin la formule lapidaire dans laquelle M. Fouillée en-

clôt sa définition de la philosophie : « la philosophie, dit-il, doit être désormais conçue comme la volonté de la conscience s'efforçant de saisir par la pensée l'être réel dans son *individualité* et son *universalité*, avec ses *qualités* essentielles, son *changement* évolutif, sa *causalité* active et sa *finalité* toute interne. Or, réalité, qualité, changement, causalité, finalité, tout cela ne saurait être appréhendé comme *existant* que dans la *conscience* et affirmé comme vrai que par l'acte de la *pensée*. » La philosophie aura donc un objet distinct des sciences et l'on pourra dire que « la conception scientifique de la nature appellera toujours comme nécessaire complément une interprétation philosophique de l'univers qu'elle ne saurait jamais remplacer ».

Les propositions philosophiques auront-elles le caractère de vérités expérimentales ou de théorèmes logiques ? La définition que nous venons de transcrire montre assez qu'il ne peut être question, en philosophie, ni de déductions purement logiques — le réel excède le logique — ni de vérification expérimentale proprement dite. Quelle sera donc la nature des vérités d'ordre philosophique ? Deux théories modernes — ou plutôt deux doctrines anciennes que d'habiles interprètes ont rajeunies — prétendent nous apporter la réponse à cette question. Ce sont le *pragmatisme* et l'*intuitionnisme bergsonien*.

Le pragmatisme affirme que la vérité d'une théorie n'a pas pour mesure sa concordance plus ou moins satisfaisante avec la réalité, mais son « utilité », c'est-à-dire l'accord où elle se trouve avec quelque besoin vital de l'individu. Toute vérité est une invention, une construction pure; elle ne reproduit pas, elle crée. — Paradoxe bien difficile à soutenir, remarque M. Fouillée, et qui recèle une confusion. On peut bien dire en un sens que la connaissance implique toujours invention, puisqu'elle est un effort de l'intelligence pour reconstruire par ses moyens propres la réalité, mais encore faut-il que cette invention ait quelque rapport avec la réalité que nous prétendons connaître. Il faut, en d'autres termes, qu'elle subisse le contrôle de l'expérience et qu'elle s'adapte par des corrections successives à un donné qu'elle ne crée pas. L'Amérique a pu être d'abord une invention de Christophe Colomb, mais cette invention n'est devenue une vérité que par le contrôle de l'expérience, le jour où les marins du grand explorateur virent la terre. *Ils ne la virent*

pas parce que cela répondait à quelque besoin de leur être; c'est le contact de la réalité même, c'est l'expérience interprétée par la pensée qui, seule, leur garantissait la valeur de l'idée qu'avait eue leur chef. L'invention contrôlée (1) devenait une découverte, une vérité. « Toute découverte non fortuite présuppose, il est vrai, une invention, mais toute invention n'a de valeur que si elle aboutit à une découverte. »

Qu'est-ce donc que la vérité vers laquelle tendent toutes nos recherches ? Idéalement parlant, « le vrai, c'est le réel même en tant que posé et affirmé par une intelligence comme *objet* possible pour *toute* intelligence, comme quelque chose qui non seulement existe ou devient, mais qui, même passé, conserve éternellement ce caractère d'avoir existé et ne peut plus en être dépouillée par aucune puissance humaine ou surhumaine ». Mais il est juste d'ajouter que c'est là un idéal, l'idée directrice si vous voulez, de notre esprit en quête de vérité. En réalité, nous n'atteignons jamais au but, nous pouvons seulement nous en rapprocher graduellement.

Quant à l'*intuitionnisme* — qui ne date pas d'hier, puisque Jacobi et Schopenhauer en furent des coryphées —, il prétend nous faire saisir le réel *sans le secours de l'intelligence discur-*

(1) Que les pragmatistes appellent *utile* une idée qui a subi victorieusement l'épreuve des moyens de contrôle expérimental et logique dont nous disposons, utile, parce qu'elle permet à l'esprit d'atteindre ses fins, il n'y a plus là, croyons-nous, qu'une question de mots. Ou l'on entend par le terme « utilité d'une idée » sa capacité de satisfaire à nos critères de vérité, alors cette notion se confond avec celle de rationalité et nous ne gagnons rien à remplacer un mot par un autre qui prête à équivoque ; ou bien l'utilité d'une idée réside dans certains résultats qu'elle nous permet d'obtenir — elle agit sur nous comme un stimulant, elle nous met en état de tirer profit des choses — mais, à ce taux, l'utilité ne saurait être un suffisant critère de vérité. Même fausse, l'idée qu'avait eue Christophe Colomb l'eût poussé à agir ; on peut s'enchanter et vivre de chimères. Et si, dans le cas particulier, l'idée dont nous parlons a eu toute sorte de résultats heureux (n'a-t-elle eu que des résultats heureux ? qu'en eussent pensé les naturels d'Amérique ? et quel singulier critère que celui-ci !), si elle est devenue un guide sûr pour l'action, toujours est-il que ce ne sont pas ces résultats heureux qui l'ont constituée vraie, et que ce n'est pas à proprement parler l'action qu'elle a suggérée et rendue possible, mais la *confrontation de l'idée avec les faits, opération en dernière analyse intellectuelle*, qui a pu nous en garantir la vérité.

sive, par une sorte de rentrée en nous-mêmes ou de vue intérieure qui tient de l'instinct ou de la sympathie.

Possédons-nous une intuition de ce genre, dont le propre devrait être de nous faire voir « ce qui est comme il est » dans une vision qui embrasserait tout d'un seul regard, sans que rien ne lui reste opaque ou impénétrable ? De quel droit l'affirmer et comment nous en assurer ? L'instinct ? C'est gratuitement qu'on affecte d'y voir une connaissance quelconque, une *conscience* des raisons des choses et des raisons des actes. La sympathie ? Mais notre sympathie est partiale et bornée et d'ailleurs elle n'est qu'une simple représentation cérébrale par suggestion nerveuse, non une intuition *sui generis*.

Il y a plus, l'intuitionnisme aboutit à la contradiction. « D'une part, en effet, l'intuition nous est présentée comme une connaissance par le dedans qui nous ferait pénétrer la réalité des êtres ; d'autre part on attribue aux êtres réels l'*unicité* absolue, ce qui fait qu'ils sont eux et constituent quelque chose d'originel, *d'impossible à reproduire*. Comment donc un être différent d'eux, le philosophe, aura-t-il l'intuition de leur être propre ? S'il avait cette intuition, il ne ferait plus qu'un avec l'être qu'il veut voir du dedans. » Il faudrait qu'il fût ce qu'il n'est pas ! Ou bien, dernière ressource, le philosophe dira-t-il : je suis moi et je suis le non moi, je suis le tout, je suis Dieu ? — le rêve éternel des mystiques ! — Mais ce serait ou se condamner à nier absolument la multiplicité des consciences, ou jeter par dessus bord le principe de contradiction sur lequel on s'appuie par ailleurs et dès le moment où l'on énonce quoi que ce soit.

Cherchera-t-on à échapper à ces difficultés en modifiant la définition de l'intuition ? Tout à l'heure elle se trouvait assimilée à la vision intérieure et absolument unique qu'aurait de lui-même un être pleinement conscient de sa réalité propre. Dira-t-on maintenant qu'il ne s'agit que de quelque chose de très voisin de cette vision-là ? Mais alors ce ne peut être qu'une représentation plus ou moins approchée, ce n'est plus l'intuition dont on nous parlait. Nous revenons à l'intellection que l'on prétendait bannir ; notre vision intime est une *analogie* soumise au contrôle des règles de la méthode intellectuelle d'analogie, la seule, en effet, qui paraisse possible en métaphysique. « La philosophie est intellection, non pas sentiment et volonté, quel-

que part qu'elle doive faire au sentiment et à la volonté. C'est par des inductions méthodiques qu'elle doit faire cette part, non en se laissant guider par des impressions vagues ou de vagues divinations. » Quand même le réel n'est pas de nature purement intellectuelle, nous n'avons pas besoin de facultés mystiques pour le pénétrer ; « ce fil de l'analogie ne nous abandonne jamais dans le labyrinthe de la nature ; s'il nous abandonnait, nous resterions perdus dans les ténèbres ».

Mais la philosophie a une tâche pratique à côté de sa tâche théorique. Toute interprétation du monde en est en même temps une évaluation. La philosophie cherche à traduire le réel en idées de plus en plus voisines de ce qu'il est. Mais ces idées seront accompagnées de sentiments et inciteront à agir, à prendre une certaine attitude pratique. Ce sont des *idées-forces* suivant la formule que M. Fouillée proposait dans ses premiers travaux. Le problème de l'être est intimement lié au problème du *bien*, dernier et suprême problème qui s'impose au philosophe. Remarquons d'ailleurs que la recherche philosophique implique déjà une certaine attitude morale. « Il y a en elle identité entre l'acte le plus haut de la pensée et l'acte le plus haut de la moralité » ; la recherche de la vérité est à certains égards un dépouillement de soi-même, « elle se déprend entièrement de nos utilités, de nos commodités, de nos fins humaines, et c'est précisément pour cela qu'elle nous élève à la vie morale et nous révèle des fins plus qu'humaines ». Préciser ces fins, telle est la tâche morale et sociale de la philosophie.

Il s'agit notamment de réconcilier en une synthèse qui satisfasse l'esprit les trois idées de nature, de personnalité et de collectivité, car les sociétés modernes ont besoin « de fins nouvelles ou renouvelées à concevoir et à aimer », faute de quoi, si les fins les plus hautes « demeurent noyées dans la brume », nous risquons de ne plus connaître que la ruée brutale des intérêts et des plaisirs, ouvrière de décadence et qui mène aux catastrophes. M.

VARIÉTÉS

UN PROBLÈME HYMNOLOGIQUE

L'hymnologie, qui est une des branches secondaires de la théologie, traite des droits et des devoirs de la poésie et de la musique dans le culte public. Je ne parlerai ici que d'une des nombreuses questions qu'elle soulève, à propos du chant des cantiques et de leur accompagnement. Au lieu de partir de l'origine des assemblées chrétiennes de culte, voyons d'abord l'état de fait autour de nous :

D'une part, dans nos pays réformés de langue française, la majorité des grands édifices religieux (temples) possèdent des orgues ; beaucoup de chapelles et de salles de culte ont l'orgue, l'harmonium ou même le piano. D'autres n'ont encore aucun instrument permanent.

D'autre part, aucun des psautiers actuellement en usage n'est écrit en vue d'un accompagnement. Plusieurs recueils, dont le type est le « Recueil Mac-All » et dont les « Chants Evangéliques » sont un des plus usités en Suisse, sont rédigés de telle manière qu'il est impossible d'accompagner leurs cantiques ailleurs qu'au piano, et encore.

Cet état de fait soulève constamment un problème pratique : Comment fera-t-on dans les églises qui ont à la fois un orgue et un tel psautier ?

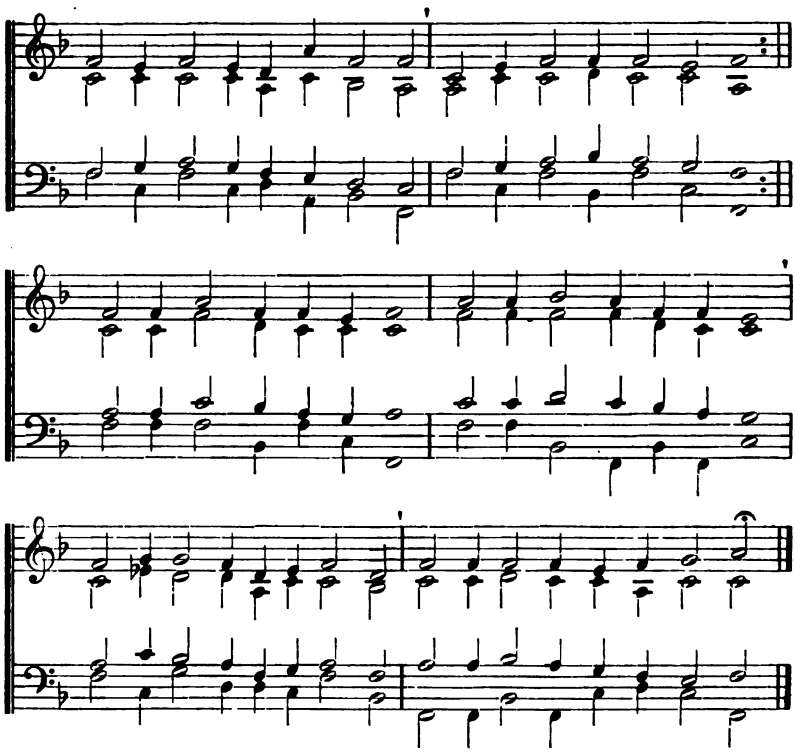
La réponse est toute prête : dans ces conditions, le chant sera mauvais. Il est mauvais dans la plupart des édifices pourvus d'orgues ou d'harmoniums.

I

La première raison que j'en donnerais est dans l'*écriture* des psautiers réformés actuels. Il est notoire que, pour divers mo-

tifs, nos ancêtres huguenots ont chanté « a capella », c'est à dire sans accompagnement. L'horreur générale qu'ils éprouvaient pour l'ancien système de culte entraînait l'horreur particulière pour l'orgue ; l'obligation où étaient les réformés de célébrer leurs cultes partout où ils pouvaient, et hors des temples, leur apprit à chanter sans orgues ; ils avaient une théorie du culte : le cantique constitue avec certaines prières et allocutions, la part des fidèles, et elle ne leur sera point ôtée ; l'orgue usurpant cette place tout autant qu'il donne un secours à l'assemblée, on chantera sans orgue.

D'ailleurs, la rapidité avec laquelle on chantait les psaumes huguenots excluait jusqu'à l'idée d'employer un instrument grave et lourd comme l'orgue ; un simple coup d'œil jeté sur les vieux psautiers suffit pour faire comprendre l'impossibilité où l'on serait d'accompagner à l'orgue le chant d'église. Voici, par exemple, le Psaume 42, « Comme un cerf altéré brame » noté à la vieille façon huguenote :



La mélodie (qui a été conservée avec son beau rythme dans quelques recueils en usage) est au « ténor » — la voix qui, jadis, « tenait » la mélodie — ce qu'il est quasi impossible de souligner sur l'orgue. Il faut la voix humaine libre et le timbre spécial des ténors pour que la mélodie s'impose...

Les « ténors » sont maintenant déchus de leurs prérogatives. La mélodie est confiée aux voix de femmes, moins fortes, mais plus agréables : l'harmonie générale s'en est ressentie ; mais, dans les milieux réformés, elle a toujours gardé le caractère suivant : les quatre parties de la notation sont celles des voix humaines, très simples et invariables — à condition que les éditeurs des psautiers respectent les habitudes, et qu'une même population ne soit pas sollicitée par plusieurs versions différentes et parallèles !

En outre, la plupart des cantiques du Réveil, ceux de Malan, de Bost, et surtout les hymnes anglais, genre Hymnes du Croyant, tels qu'on les trouve encore dans les Chants Evangéliques et recueils similaires, ont pour caractère particulier une grande abondance de notes répétées — sous couleur de mélodie. « Gloire, gloire à l'Eternel » a quatre groupes de quatre accords répétés identiquement. Dans « Viens, âme qui pleures », sur 16 mesures, il n'y en a que 2 où la basse ait plus d'une note... Ces chants sont fort beaux, lorsque la voix humaine met le texte en relief : l'orgue (l'harmonium) étouffe ce texte, l'écrase, le noie sous l'accord répété ; et la lenteur nécessaire aux résonnances d'orgue ôte tout le charme des accents rythmiques auxquels la voix humaine est docile.

En bonne logique, on devrait ôter à l'orgue l'accompagnement de tout morceau écrit « a capella », de tout Psaume huguenot, à cause de leur rapidité, de tous les chants de Malan et consorts, à cause des accords répétés, de tous les hymnes revivalistes — et ne plus lui laisser que les chorals d'origine allemande et les pièces composées pour chœur et orgue !

Les chorals allemands, en effet, sont composés tout autrement que nos psaumes et nos cantiques. Les répétitions de notes mélodiques y sont très rares; l'harmonie est donc beaucoup plus variée et peut être interprétée à l'orgue. Mais, ce qui est plus important, cette harmonie est *faite pour l'orgue ;* sauf exceptions, le public ne chante que la mélodie, à l'unisson,

sans nuances ; c'est l'organiste qui, de strophe en strophe, commente le texte en allant jusqu'à modifier à son gré l'harmonie. Jamais une assemblée de culte n'a chanté les chorals, harmonisés par Bach, dans la notation pour organiste et pour chœur de chapelle, telle qu'on la trouve dans les Cantates et les Passions et dans l'édition Peters (nº 21 et 22). Aujourd'hui même, les organistes allemands, en majorité, s'opposent à l'introduction de psautiers notés à 4 voix ; à leur point de vue ils ont raison :

Ou bien il y a des psautiers notés à 4 voix, et c'est l'*assemblée* qui chantera ces 4 voix « a capella »,

Ou bien il y a un orgue, l'assemblée n'a en mains que les mélodies, ou même les textes sans mélodie ; on chante à l'unisson, et l'organiste fait le reste.

Telle est la logique en hymnologie, quant aux chorals.

Nos psautiers renferment des psaumes huguenots, des cantiques du Réveil, des hymnes et des chorals...

Il faudrait obtenir des fidèles assez de souplesse pour qu'ils admissent plusieurs modes de faire : emploi ou suppression de l'orgue *selon les genres* de cantiques ; et des liturges qu'ils employassent, dans un même service, tous les genres, si possible dans un ordre connu... ce qui est contre la liberté des liturges !

II

Entre les hymnologues, qui ont souci du style, du sens interne du chant d'église, et de la liberté des officiants, d'une part ; et les partisans de l'ordre établi, irraisonné et tout puissant, d'autre part, se place un tiers parti qui dit : *Medio tutissimus ibis.*

Quel est ce « juste-milieu » ?

Il consiste, pour les églises dotées d'orgue (ou d'harmonium), à former un *Chœur de chapelle*, lequel couvrira de sa protection intelligente mais ferme cet instrument toujours gros de tyrannie, et à réduire par là même l'orgue à ne plus être que le soutien du chœur. Trouvera-t-on des organistes doués d'assez de sens liturgique « à la réformée » pour s'effacer devant la voix humaine, et ne se considérer que comme des serviteurs ? Il suffirait peut-être de les prier de réfléchir à ce qu'est un culte public, et aux requêtes de l'hymnologie...

Le problème, si simple pour l'hymnologie, se complique pour le pasteur de paroisse, qui a devant lui des traditions (pour ne pas dire de mauvaises habitudes) incarnées en la personne de l'organiste de carrière ou du paroissien bénévole — quelquefois c'est madame la ministre, et alors... — ; il y a le chantre ; il y a le monsieur ou la dame qui a toujours « entonné »; il y a le terrible registre des cantiques « qu'on ne sait pas » ; il y a presque partout la pénurie de choristes réguliers et zélés...

Mais depuis quand les difficultés d'une réforme ont-elles démontré la fausseté de l'entreprise ? Au contraire, elles en soulignent, si possible, la nécessité. Celle-ci tient en deux mots : rendre *à l'assemblée* le gouvernement du chant sacré, en l'ôtant à l'orgue par le moyen d'un *Chœur conducteur* et d'exercices avec les fidèles : belle tâche pour les laïques comme pour les pasteurs !

Il est déconcertant de voir que mainte congrégation, qui chantait jusqu'ici sans accompagnement, songe à l'acquisition d'un orgue ou d'un harmonium. Elles me permettront de ne conseiller cette dérogation aux mœurs huguenotes qu'avec les tempéraments suivants :

Il faut, si tous les essais échouent d'instruire l'assemblée elle-même dans l'art de chanter à 4 parties, former un chœur — au moins un double quatuor — qui se groupera devant l'instrument, et acquérir un organiste assez humble pour rester à la place utile, celle du soutien discret et de l'instructeur infatigable.

Et puis qu'on veuille ne pas faire d'économies en se contentant d'harmoniums à bon marché : ils sont pires que le plus mauvais chant « a capella »...

Au moment où, chez nous, on rêve d'orgues, quelques « cantors » allemands se prennent à soupirer après le chant à 4 voix dans les assemblées de culte ! Alternance étrange des besoins artistiques, à laquelle l'hymnologie essaie de répondre au nom de l'histoire et de la psychologie religieuses. Cette discipline est vraiment plus utile qu'on ne le croit, à juger par le peu de place qu'on lui fait dans nos milieux, alors qu'ailleurs elle a ses spécialistes, ses défenseurs, ses chaires et ses Revues.

L. MONASTIER-SCHRŒDER.

MISCELLANÉES

A PROPOS DE FÉLIX BOVET

Dans le N° du 15 juin de *La Revue* (ancienne *Revue des Revues*), M. Emile Faguet a publié un important article sur *Félix Bovet*, moraliste et philosophe. Nous en citerons un passage seulement :

« Comme philosophe, Félix Bovet est admirablement *loyal* et il est hardi et profond. Je crois — quelque défiant que je sois à l'égard de ces formules rigides — je crois pouvoir le définir ainsi : il avait une âme chrétienne et un esprit éternellement sceptique. L'âme chrétienne n'est pas douteuse. Si loin qu'il aille dans le doute, il répète toujours ou presque toujours : « Cependant je crois... cependant je crois que la vérité est dans l'Evangile. Si je ne le comprends pas, ce n'est pas une raison pour qu'il ne soit pas le vrai. » M. Philippe Godet dit de lui : « Sceptique par réflexion, croyant par intuition. » C'est très juste : je n'y ajouterai qu'un mot et j'aimerais à dire « croyant par intuition et par amour ».

Cherchant à circonscrire exactement cette part de *foi* qui était en Félix Bovet, M. Philippe Godet écrit : « Il a mis en question toutes sortes de choses ; mais il a cru toujours à la réalité du mal moral, au péché. » Ceci c'est s'avancer beaucoup ; car je trouve précisément ce mot dans les *Lettres de jeunesse*, le livre le plus absolument sincère qu'il ait écrit : « Je ne puis m'empêcher de vous copier les lignes suivantes : « Il n'y a qu'une hérésie, dit M. Scherer, c'est de nier le péché. » Cette hérésie est celle dont je suis infecté ; elle me semble faire partie de ma nature ; je ne puis croire à la liberté. C'est là je le sais, ce qui m'a toujours manqué... » (1852. Il a vingt-huit ans. Ce n'est pas une boutade). Non, Félix Bovet a douté du péché, de la liberté humaine et par conséquent du péché, comme de presque tout. Sa foi irréductible n'est pas là. Il a douté, successivement, selon sa nature essentiellement mobile comme il le dit lui-même, de toutes les vérités religieuses, de toutes les choses relatives à Dieu, *excepté de Dieu lui-même*. De celui-ci, il n'a jamais douté une seconde. Voilà exactement, je crois, la circonscription de sa foi.

— Alors il n'est pas chrétien, il est déiste.

— Je ne sais pas s'il est chrétien ; mais assurément, il a du chrétien. Il a du chrétien, parce qu'il ne se contente pas de croire en Dieu; mais 1° il croit de plus, *toujours*, que Dieu s'est révélé ; 2° il a *toujours* confiance en lui ; — et ces deux choses sont essentiellement chrétiennes. »

LE CONGRÈS DU PROGRÈS RELIGIEUX

Le « Congrès du progrès religieux » qui siégeait à Paris au milieu de juillet s'est attiré d'acerbes critiques. De certain côté, naturellement, on n'a pu comprendre que des centaines de gens accourussent des quatre points cardinaux pour s'entretenir de « bêtises » telles que des sujets religieux. A l'extrême opposé, on a mis au pilori ceux des chrétiens qui avaient consenti à participer à cette nouvelle Tour de Babel ; à frayer avec des hérétiques comme le pasteur Traub ; à discuter, avec des représentants du paganisme et comme si elle n'était pas depuis longtemps résolue, la question d'une religion universelle.

Cependant, quand on songe aux étroitesses, aux anathèmes, aux luttes qui ont trop souvent caractérisé les rapports des croyants entre eux, il semble que chacun ne devrait que se réjouir de ce vent de rapprochement et de bonne volonté qui souffle et pousse les esprits religieux à chercher ce qui les unit plus que ce qui les divise. C'était une note profondément chrétienne que celle que faisait retentir M. Boutroux, dans son discours présidentiel, quand, insistant sur ce que chacune de nos représentations du divin a d'incomplet encore et de grossier, il prêchait non la tolérance seulement, cette attitude hautaine qui ne consiste en définitive qu'à « donner aux autres le temps de venir à soi », mais le respect et l'amour. Et c'était une atmosphère cordiale et bienfaisante que créait dès l'abord la parole savoureuse de M. Charles Wagner quand, souhaitant la bienvenue à une assistance fort bigarrée, il remarquait que la beauté d'un repas n'est pas faite du pain qu'on y mange, mais de l'affection qui unit les convives.

Notre sympathie pour l'inspiration du congrès nous permet d'avouer d'autant plus franchement que, malgré la présence d'éminentes personnalités et la grande valeur de certains travaux entendus, nous en avons été déçu. En voici peut-être la raison :

Il semble qu'on ne s'entende plus très bien sur le but de ces réunions inaugurées en 1900 sur l'initiative de protestants américains. Elles furent, à l'origine, un « Congrès du christianisme libéral et progressif ». — Pour les Allemands, les Français ou les Suisses, elles sont certainement restées cela : leurs préoccupations et leurs travaux ont conservé un caractère nettement chrétien et protestant. — Est-ce l'influence prépondérante qu'exerça le Père Hyacinthe sur la session de

Berlin en 1910? Ou plus encore la sympathie grandissante dont témoignent certains unitaires anglo-saxons pour une religion théiste universaliste? Bref, dès cette année-ci, le congrès a été dit « du progrès religieux »; et la participation d'une poignée de bouddhistes, hindous, juifs ou béhaïstes lui a donné une apparence de congrès des religions. — C'est une tendance bien différente, d'autre part, qu'ont imprimée aux réunions, pour le grand public et de nombreux participants, la présidence retentissante et les deux magistrales communications de M. E. Boutroux (Philosophie et religion. — Les raisons du cœur, d'après Pascal.) — Qu'on y ajoute encore l'active participation de libres-penseurs comme M. Paul-Hyacinthe Loyson et celle de modernistes notoires tels que l'abbé Romolo Murri ou le professeur Joseph Schnitzer, et l'on comprendra que les efforts du congrès aient singulièrement manqué d'unité.

Assurément, une préoccupation était commune à tous : celle de la liberté religieuse. Mais quand, en aspirant à la liberté, les uns ne songent qu'à la suppression d'un jury de doctrine ou d'une discipline surannée, d'autres à l'autorité papale, d'autres aux divisions de l'Eglise réformée de France, d'autres encore au remplacement de l'Evangile par quelque syncrétisme des grandes religions monothéistes, cette idée de liberté apparaît comme quelque chose de trop vague ou de trop formel pour qu'on puisse, en s'inspirant d'elle avant tout, travailler utilement au « progrès religieux ».

Chicago a réuni naguère un Congrès des religions. Paris a ses réunions de libres-penseurs et de libres-croyants. Tout cela est du plus grand intérêt et peut être de réel profit. Mais, à chacun sa tâche : nous aimerions voir le groupement qui, pour la sixième fois, vient de se réunir reprendre son nom et son programme de « Congrès du christianisme libéral et progressif ». A cette condition, il pourra accomplir une œuvre précise, féconde et « religieuse ». M. V.

UN CENTENAIRE THÉOLOGIQUE

La Faculté de Théologie de Princeton (N. J.) aux Etats-Unis, vient d'achever son premier siècle d'existence. A cette occasion, elle publie un magnifique volume de plus de 600 pages, auquel ont contribué quinze auteurs, tous attachés à cet important établissement. L'on y aborde les principaux domaines de la théologie protestante, l'exégèse, l'histoire ancienne ou contemporaine, l'apologétique et la dogmatique, l'histoire des religions, la psychologie, etc. On y retrouve tout naturellement le trait qui donne à la Faculté de Princeton son originalité et son cachet spécial. Elle est en effet un des boulevards de l'orthodoxie dans le monde protestant tout entier. Mais cette tendance conservatrice foncée

n'est point le résultat d'une ignorance de l'état actuel de la science ; au contraire, il suffit d'ouvrir ce manifeste pour y trouver de nombreux renvois aux ouvrages des savants allemands les plus connus et les plus avancés. Mais par une sélection voulue et soigneusement maintenue, les professeurs de cette Faculté sont les défenseurs convaincus des idées traditionnelles, du moins sur un grand nombre de points, et utilisent les ressources nouvelles de la science du jour au profit de leur thèse essentielle. Ainsi, pour ne citer que deux exemples dans le domaine des disciplines bibliques, M. John Gresham Machen soutient qu'il y a accord complet entre la théologie de Paul et la prédication du Christ, question qui a été résolue ailleurs de façon fort différente. M. Oswald Thomson Allis voit dans la structure rythmique spéciale de la strophe Esaïe XLIV, 23-28 (dont le point d'aboutissement comme forme et comme pensée est l'apparition de Cyrus) une présomption, sinon une preuve, de l'esaïcité de la grande prophétie d'Esaïe XL-LXVI, que l'on regarde presque universellement aujourd'hui comme datant de l'époque exilique, si ce n'est même, pour sa dernière partie, du retour en Juda.

C. M.

— Dans le numéro de novembre 1912 de la *Revue philosophique* M. Penjon a consacré à la notion d'autorité un article intéressant qui lui a été suggéré par un livre américain : *L'autorité : le rôle de l'autorité dans la vie et ses rapports avec le légalisme en morale et en religion* par A. v. C. P. Huizinga (Boston, Sherman, French & Cie, 1911).

L'auteur est un presbytérien qui écrit sur de grands sujets : — la foi en un Dieu personnel, l'autorité de la force et celle du droit, le pragmatisme philosophie américaine, — pour défendre les opinions traditionnelles. Nous ne connaissons le livre consacré au pragmatisme que par l'analyse qu'en donne le prospectus de l'éditeur. Elle n'est pas banale et, si elle est exacte, elle dispense de lire l'auteur. En voici donc la substance :

L'ouvrage annoncé est « une protestation prudente mais emphatique » contre le pragmatisme. Les bases philosophiques du pragmatisme ne s'imposent pas ; « une infusion de tempérament pragmatiste pourrait être utile à certains systèmes européens, rigides et théoriques. En Amérique nous en avons déjà trop et nous en souffrons. »

Les pragmatistes ne se plaindront pas de cet adversaire et M. Albert Schinz se félicitera de cet allié.

P. B.

— M. Carl Steuernagel, professeur à l'Université de Halle, qui vient de publier une volumineuse « Introduction à l'Ancien Testament », annonce dans la *Theologische Literaturzeitung* (du 13 septembre 1913) l'ouvrage de M. H. Trabaud sur *l'introduction à l'Ancien Testa-*

ment dans sa phase actuelle. Il loue la conscience et la clairvoyance avec lesquelles M. Trabaud a traité son sujet ; il constate que l'auteur a réussi à faire tenir en quelques pages une matière exceptionnellement riche et le félicite de la manière dont il a exécuté son travail. L'étude de M. Trabaud, dit M. Steuernagel, est destinée à rendre aux savants de langue française les mêmes services que l'excellente « Introduction à l'Hexateuque », de Holzinger a rendus en Allemagne durant ces dernières années.

— Mlle Hélène Naville a entrepris d'écrire la vie d'Ernest Naville, son grand-père. Elle a publié récemment un premier volume racontant l'histoire des quarante premières années du philosophe genevois. (*Ernest Naville, sa vie et sa pensée.* Tome Ier : 1816-1859. Genève, Georg, 1913. 345 p. in-8 ; avec huit hors-texte.) Il faut louer le soin et l'impartialité que l'auteur a apportés à son œuvre et la remercier de l'avoir enrichie de documents nombreux et souvent fort intéressants. Quand on entreprendra d'écrire l'histoire intellectuelle de la Suisse romande au XIXe siècle on ne pourra se dispenser de recourir à la biographie que nous annonçons.

Nous n'avons pas à nous arrêter ici sur les chapitres d'ordre biographique ou historique, quel que soit l'intérêt qu'ils présentent. Tant que nous n'avons pas le deuxième volume sous les yeux il est impossible de porter un jugement d'ensemble sur l'évolution d'une vie si exceptionnellement riche et si longue. Mais on doit dès aujourd'hui attirer l'attention sur certains documents publiés par la biographe de Naville et qui permettent de pénétrer dans l'intimité d'une âme profonde, plus complexe sans doute qu'elle n'apparaît à la lecture des livres du philosophe. Nous voulons parler en tout premier lieu de la lettre que Naville adressait à la princesse de Melphe en 1880 (p. 275 à 278) ; c'est l'histoire très sobre, et merveilleusement transparente, de son passé intellectuel et religieux ; c'est aussi une page d'apologétique chrétienne qui restera. Nous pensons ensuite aux nombreux fragments du journal de Naville, à ses lettres de Paris (le récit de ses visites à Victor Cousin est tout à fait amusant et fort instructif) et au résumé que Mlle Naville donne de la « philosophie chrétienne » de son grand-père, telle qu'elle se dégage de *l'introduction générale* aux œuvres de Maine de Biran (p. 331-342). La *Revue* se réserve de revenir sur ces pages lorsqu'aura paru le deuxième volume de la biographie qui sera consacré à la période proprement philosophique et apologétique de la vie d'Ernest Naville.

G.

Lausanne — Imprimerie coopérative La Concorde

LE PROBLÈME DU CHRIST

ET LA SOLUTION DE CHARLES SECRÉTAN

Il y a presque deux mille ans, dans une province reculée de l'empire romain, un simple ouvrier, un jeune maçon, qui avait jusqu'alors travaillé de son métier dans son village, se mit à parcourir son pays natal, prêchant à tous ceux qui l'écoutaient qu'ils devaient changer de vie, renoncer à eux-mêmes et se tourner vers Dieu, leur Père céleste. De plus il guérissait les malades, notamment les paralytiques, et ceux que nous appellerions aujourd'hui des hystériques ou des épileptiques : on les appelait alors des « possédés ». Il était suivi par une foule enthousiaste. Il choisit quelques disciples dont il fit ses compagnons de route ; il les instruisait à part. C'était des paysans grossiers, sans aucune culture ; malgré leur attachement à leur maître, malgré leur contact journalier avec une nature si délicate et si noble, ils gardèrent leur rudesse, leur naïveté, je dirai même leur inintelligence. Il arriva ce qui était inévitable : comme le jeune prophète avait coutume de dire tout ce qu'il pensait, comme les pauvres gens l'écoutaient volontiers, il eut l'heur de déplaire à quelques grands personnages, à des politiciens, à des prêtres. On fit un complot contre lui, on l'accusa devant le pouvoir romain, on le fit condamner au supplice. Il fut cloué vivant, les deux bras étendus, sur une croix.

Sa mort jeta le désarroi dans la petite troupe de ses sec-

tateurs ; ils furent désorientés, frappés de tristesse et de découragement. Il semblait qu'avec la disparition de leur maître tout fût fini : c'était fait de sa doctrine et de son entreprise. Mais, le surlendemain, les disciples virent ou crurent voir le maître qui leur apparaissait. D'après le peu que nous savons, il ne semble pas leur avoir dit rien de bien nouveau ; il les a surtout rassurés, réconfortés. Ils continuèrent à vivre ensemble, à s'entretenir de leurs souvenirs et de leurs espérances. Quelques semaines après, étant tous en prière, ils eurent comme une extase ; il leur sembla que l'esprit même de Dieu entrait en eux et les rendait capables des plus grandes actions. Ils s'élancèrent dès ce moment à la conquête morale d'abord de la Judée, puis du monde entier. Quelque temps après, un de leurs plus farouches adversaires, un Pharisien lettré nommé Saul, de Tarse, fut à son tour, sur le chemin de Damas, où il allait pour en faire condamner quelques-uns, frappé d'une extase : il entendit une voix qui lui disait : « Je suis celui que tu persécutes. » Converti à la foi nouvelle, il alla convertir le monde païen, et devint le plus grand missionnaire de la religion chrétienne.

Comme l'a fait remarquer un philosophe historien, M. Emile Boutroux, s'il y a un miracle dans l'histoire, c'est la propagation du christianisme. Aucune doctrine, semble-t-il, n'était plus mal faite pour conquérir le monde. Elle enseignait à ses disciples qu'il fallait respecter les pouvoirs établis, ne point se mêler du gouvernement des hommes, mais vivre d'une vie pure et sainte, dans le renoncement, la charité active et la prière, sans s'inquiéter le moins du monde ni d'organiser ni de transformer la société. Et cependant le monde antique est devenu chrétien. Pour employer des images qui sont de Jésus lui-même, le christianisme a d'abord été une graine minuscule, la plus petite des semences ; mise en terre, elle a paru mourir ; elle est morte en effet, mais il est sorti d'elle une faible plante, qui a grandi peu à peu, puis est devenue un arbre immense couvrant de ses branches la terre entière ; et sous son feuillage tous les oiseaux du ciel,

c'est-à-dire toutes les âmes qui cherchent Dieu, ont pu se réfugier.

Cependant, si le christianisme a joué un rôle capital dans l'histoire pendant dix-neuf siècles, beaucoup d'hommes au cœur droit et à l'esprit sincère considèrent aujourd'hui que sa mission est terminée et qu'il n'a plus qu'à disparaître, plus ou moins péniblement, de la scène du monde. Il n'est plus en accord, dit-on, avec la pensée moderne. Sans doute, parmi les âmes ignorantes, les femmes, les êtres qui vivent davantage de sentiment et de routine, il en est beaucoup qui suivent encore cette ancienne et vénérable tradition. Mais parmi les hommes intelligents et cultivés on peut voir, depuis le XVIIIe siècle, la foi chrétienne aller toujours en diminuant : chez la plupart d'entre eux elle a disparu sans retour.

Comment expliquer une telle décadence de la foi religieuse ? Il en est qui diront : Le christianisme impose à ses adeptes une discipline trop sévère. « Soyez parfaits, disait Jésus, comme votre Père céleste est parfait. » La charité qui se donne, l'amour de tous les hommes, l'amour des ennemis, l'humilité, la pureté, la sainteté, ces vertus surnaturelles sont trop loin, nous dit-on, de l'humaine nature, elles répugnent à notre égoïsme instinctif. Qui oserait prétendre qu'une telle explication est entièrement fausse ? Mais si c'est là vraiment la raison profonde pour laquelle le christianisme est en décadence, comment se fait-il qu'elle ait attendu tant de siècles pour agir ? car l'homme n'a guère changé depuis que nous le connaissons. L'objection, en somme, ne porte pas seulement contre la foi chrétienne, elle porte contre toute doctrine qui prétend élever l'homme au-dessus de lui-même, l'arracher à l'esclavage de ses sens et de ses passions. Le christianisme reconnaît qu'il est très difficile de vaincre l'égoïsme, mais il prétend apporter bien plus qu'une doctrine morale, un principe de vie nouvelle que ne peuvent donner ni les autres religions ni toutes les philosophies du monde.

De bonne heure les disciples de Jésus ont cherché à s'expliquer à eux-mêmes, par quelques formules courtes et frappantes, l'impression extraordinaire que le maçon de Nazara leur avait faite et l'influence prodigieuse de sa personne et de son enseignement sur leur vie et sur leur caractère. Ils ont ainsi tracé les grandes lignes de la doctrine chrétienne : Jésus n'est pas, comme on pourrait se l'imaginer, un simple homme, Jésus est le Messie ; plus encore, il est le fils de Dieu ; plus encore, il est Dieu même descendu sur la terre. Pourquoi Dieu est-il descendu sur la terre, sous la forme de Jésus le Messie ? Parce que l'humanité était coupable ; depuis le premier homme qui avait péché, la condamnation du péché pesait sur toute sa race ; et l'humanité criminelle ne pouvait pas se sauver elle-même, elle n'était pas assez riche pour acquitter sa dette, elle n'avait pas de quoi payer sa rançon. Alors Dieu, généreusement, par un élan merveilleux de magnanimité, Dieu a donné son propre Fils pour sauver l'humanité. Le Fils de Dieu s'est fait homme ; il est né, humble et chétif, dans une étable ; il est mort sur une croix et, par sa mort sanglante, il a racheté le péché originel de la race humaine. Il fallait à Dieu un paiement pour le crime de l'humanité, il lui fallait du sang ; conception qui nous paraît étrange, mais que l'on retrouve durant tout le cours du christianisme jusqu'au XIXe siècle. Dans un cantique chrétien qui célèbre le sacrifice rédempteur de Jésus-Christ, l'auteur, parlant de Dieu, s'écrie : « Un sang d'un prix immense apaise sa fureur. » Et il ajoute, tant cette fureur lui paraît belle : « Mon âme, égaie-toi ! »

La raison moderne, parlons mieux, la raison humaine ne saurait admettre ni le dogme de l'incarnation, ni le dogme de l'expiation. Que signifie l'idée d'un Dieu qui se fait homme ? Est-ce un conte de fées, est-ce une imagination fantastique ? Comment peut-on voir là un fait réel, un fait historique ? Cela n'a pas de sens. Un Dieu qui se fait homme, c'est un Dieu qui se déguise en homme, qui joue ce rôle pour un temps. On nous dit qu'il a souffert dans sa vie terrestre.

Eh oui, quand on joue la comédie, et qu'on tient le rôle d'un ramoneur, on se met du noir sur la figure ; puis l'on se débarbouille et rien n'y paraît plus. Pendant quelques années, le Fils éternel a joué à l'homme-Dieu ; puis, ayant repris sa forme divine, il est retourné dans la gloire céleste auprès du Père. Ce monstrueux enfantillage est un scandale pour la raison. Employons un mot plus discret : un Dieu qui se fait homme, c'est un paradoxe métaphysique.

Tombant de Charybde en Scylla, nous nous heurtons ensuite à un nouveau scandale pire encore que le premier. On nous assure que Dieu est juste, bon, parfait, qu'il est le Père de tous les hommes, qu'il est l'amour même. Puis on nous déclare que Dieu a voulu faire payer sa faute à l'humanité ; il ne pouvait pas consentir à lui pardonner tout simplement ; il lui fallait un prix immense, il lui fallait du sang pour apaiser sa fureur. Cela n'est-il pas révoltant et tout à fait contraire à la notion de Dieu ? Chez un païen, chez Platon, nous trouvons déjà la condamnation d'une telle doctrine. Il y a, dit-il au xe livre des Lois, un genre d'athéisme pire que tous les autres, pire que de nier Dieu, pire que de nier la Providence divine ; c'est de croire que Dieu existe, que Dieu s'occupe en détail des affaires humaines, et d'admettre qu'il pardonne, c'est-à-dire qu'il se laisse acheter, qu'il trouve très naturel, si l'on a commis quelque faute, qu'on le paie d'un pigeon, d'un agneau, d'un taureau, suivant l'importance du crime ou les ressources du débiteur. La conception que Platon repousse comme absolument immorale, comme indigne de la nature humaine et de la nature divine, n'est-elle pas toute semblable à celle du rachat par la substitution d'une victime sans tache au vrai coupable? Pour employer encore le mot le plus doux, appelons cela un paradoxe moral.

Nous sommes en présence de deux puissances rivales, d'une part de la raison humaine, dont nous venons d'énumérer les principaux griefs, et d'autre part de la foi religieuse qui, reconnaissons-le, n'est pas tout à fait morte, bien que ses adversaires le proclament. C'est là un vieux procédé de

guerre qui servait déjà du temps d'Homère : les adversaires du christianisme, tout en combattant contre lui, crient bien haut qu'il est mort pour affaiblir la confiance de ses défenseurs. Non, la foi chrétienne n'est pas morte ; elle subsiste. Ses partisans nous déclarent qu'ils trouvent dans leurs croyances, dans leur adhésion aux dogmes étranges que nous venons de rappeler, une force incomparable ; et ils nous disent : Un arbre qui porte encore de tels fruits n'est pas mort. Il y a cependant quelque chose de douloureux et de tragique dans l'opposition de deux états d'âme qui peuvent se côtoyer chez le même homme et qui en tout cas coexistent dans la société contemporaine. Comment résoudre cette antinomie ?

Lorsque dans l'esprit deux idées se combattent, il faut pour arriver à l'apaisement que l'une triomphe de l'autre. Il faut que la raison tue la foi, ou que la foi tue la raison. Chez un grand nombre de nos contemporains, la raison a tué la foi. Lorsqu'ils ont trouvé que les vieux dogmes chrétiens étaient contraires à toute raison, ils les ont rejetés. Ceux qui gardent quelque tendresse pour la religion qui avait bercé leur enfance disent : « Ce sont là des symboles ; Jésus était un homme tout à fait remarquable, il a donné aux hommes des paroles admirables, qu'on peut bien appeler divines. Il croyait en Dieu d'une foi vive, il nous a légué une notion de Dieu supérieure peut-être à toutes les autres. Mais enfin, c'était un homme. Quant au pardon des péchés, Jésus nous dit simplement : « Si vous remettez aux hommes » leurs offenses, le Père céleste vous remettra aussi les » vôtres. » Dieu est bon ; il ne faut pas que nous prenions au pied de la lettre le dogme barbare de la substitution. Dieu nous pardonne et nous devons aussi pardonner. » Une telle façon de justifier la foi religieuse a quelque chose de superficiel et de décevant. Les esprits qui voient clair, même lorsqu'ils admettent un tel symbolisme, se rendent compte que la foi religieuse ainsi atténuée n'a plus grand effet, ni en eux, ni autour d'eux : elle peut servir à quelques conférences, à

quelques exposés éloquents ou ingénieux ; mais pour transformer le monde ou simplement pour transformer un homme, elle ne sert pas à grand'chose. D'autre part il ne peut leur échapper, s'ils sont perspicaces, que la foi qu'ils considèrent comme irrationnelle a vivifié des âmes et inspiré des peuples. A quelle conclusion aboutir ? Ils se diront : « Ce qui est efficace, ce n'est pas la vérité, c'est l'illusion. » Ils douteront de la vérité, ils douteront de la raison, ils tomberont dans le scepticisme ; ils diront comme Renan sur son déclin : « Le monde n'est peut-être qu'une mauvaise plaisanterie. »

Une autre solution consiste à dire que la foi religieuse, se démontrant à elle-même, par son efficacité, sa valeur, n'a pas à s'occuper de la raison. La raison est une faculté humaine, c'est-à-dire relative, c'est-à-dire faillible, c'est-à-dire imbécile ; sa faiblesse est telle qu'il ne faut pas en tenir compte. On jette de côté la raison, et voilà tout. Mais si on réfléchit un peu, comment admettre la foi du cœur et repousser complètement le témoignage de la raison ? Le cœur et la raison sont deux manières de penser que Dieu a données à l'homme. N'est-il pas surprenant que l'homme ait le droit de mettre de côté l'une de ces facultés pour s'en tenir à l'autre ? En rejetant ainsi la raison, ne risquons-nous pas, aux heures obscures de trouble et d'angoisse, de tomber dans un autre genre de scepticisme ? car si l'on vient à douter un instant de cette foi extraordinaire qui vous avait soutenu, alors il ne reste plus rien, tout s'écroule.

Charles Secrétan, selon sa coutume, a cherché à fondre les deux thèses adverses dans une synthèse supérieure. La philosophie de la liberté, déjà si riche et si compréhensive, trouve ici son couronnement. Considérons d'abord le premier paradoxe : Dieu se faisant homme. Cette doctrine est une pierre d'achoppement pour la raison, car si Jésus est vraiment Dieu, sa condition humaine n'est qu'un déguisement ; sa tentation et ses souffrances perdent toute réalité, toute signification, toute valeur. Comment la pensée de Secrétan

parvient-elle à concilier le dogme de la divinité de Jésus et le fait de son humanité ? Je vais essayer de le faire comprendre.

Dieu est amour. Il a créé par amour un être libre, qui pouvait user de sa liberté pour aimer Dieu et lui restituer, grâce à l'obéissance parfaite de l'amour, la portion de puissance dont Dieu s'était librement départi afin d'en doter sa créature. Mais elle, ayant préféré s'affirmer elle-même, s'est anéantie dans l'égoïsme. Voulant lui redonner la vie et la liberté, le Dieu Sauveur lui inspire des prières qu'il réalise lui-même, avec la collaboration chancelante de la créature tombée. Peu à peu elle se réveille, et donne naissance à la matière cosmique, aux astres semés dans l'infini, à la vie organique, aux espèces animales, enfin à l'humanité. Au sein même de l'humanité, la créature aspire sans cesse, et sans y parvenir, à une nouvelle délivrance. Tous les peuples de l'antiquité, les plus civilisés et les plus barbares, ceux qui vivaient aux confins du monde, occupant les régions torrides ou glacées, Lybiens, Ethiopiens, Indiens, Scythes, Sarmates; ceux qui cultivaient les riches vallées du Nil, de l'Euphrate et du Tigre ; ceux qui habitaient les côtes du Liban et les rives en dentelle de la mer Egée ; tous, à Babylone comme à Memphis, à Tyr comme à Jérusalem, à Ninive comme dans Athènes, tous sont travaillés du même désir : qu'il naisse dans le monde un homme parfait.

« Il faut qu'il se trouve enfin un homme qui veuille pleinement ce que Dieu veut, et la délivrance aura commencé... L'humanité ne saurait le produire, mais elle peut le désirer, l'implorer et l'attendre. Dieu l'accorde, il naît dans une étable et reçoit le nom de Jésus... Et comme le fruit contient la plante, Jésus contient aussi l'humanité tout entière. Le mouvement qui l'apporte est un mouvement universel ; une puissance universelle réside en lui ; sa mission est universelle : il doit accomplir la tâche de l'humanité. »

Jésus est vraiment homme ; il est comme chaque individu un organe de l'espèce; il est le fils de l'humanité. Jésus reste

homme toute sa vie ; il est pareil à chacun de nous ; un seul trait le distingue : sa pureté, c'est-à-dire sa liberté. Par elle il est unique, car il est dès l'abord entièrement délivré de la servitude originelle ; il est innocent, il est aussi libre que l'était la créature primitive ; il peut donc reprendre à l'égard de Dieu l'attitude filiale et réparer l'immense désordre que la chute a produit.

Jésus est vraiment homme, vraiment fils de l'homme ; et pourtant il est aussi fils de Dieu et vraiment Dieu. Comment cela est-il possible? Le vieux dogme des deux natures s'efforçait maladroitement d'expliquer l'incomparable personnalité de Jésus par une sorte de dualité, par la coexistence en lui de la nature divine et de la nature humaine. Au fond qu'est-ce que cela veut dire ? Personne ne l'a jamais compris. J'irai plus loin : personne ne l'a jamais admis. Les uns, ce sont les croyants, pensent que Jésus est vraiment Dieu ; les autres, ce sont les incroyants, disent que Jésus est vraiment homme. Il faut, selon Charles Secrétan, rapprocher ces deux termes qui paraissent inconciliables : Jésus est vraiment homme parce qu'il est vraiment Dieu ; d'autre part il est vraiment Dieu parce qu'il est vraiment homme.

Jésus est vraiment homme parce qu'il est vraiment Dieu. En effet Dieu seul peut produire au sein de l'humanité ce qu'elle réclamait depuis si longtemps, et qu'elle ne pouvait réaliser elle-même, étant trop enlisée dans la solidarité du mal. Chaque individu, selon Secrétan, est un germe que le Dieu Sauveur dépose dans le sol de l'humanité. Mais ce germe, à mesure qu'il pousse, rencontre tant d'obstacles qu'il n'atteint jamais son développement normal. Pour la première fois, la tige s'est élevée droite vers le ciel, et la pulpe tendre qui formera l'épi n'a pas la plus légère meurtrissure. Jésus réalise complètement la notion idéale de l'humanité, parce que le Dieu Sauveur s'est incarné en lui.

D'autre part Jésus est vraiment Dieu parce qu'il est vraiment homme. Notre grande faute, d'après Secrétan, n'est pas de mettre Jésus trop haut ; c'est de nous mettre nous-mêmes

trop bas. La créature est fille de Dieu, et tous les fils de l'humanité sont par conséquent les fils de Dieu. Jésus lui-même, rappelant un passage de l'Ancien Testament, a dit aux hommes : « Vous êtes des dieux. » Ailleurs, dans un texte que nos anciens traducteurs n'ont pas osé traduire littéralement, Jésus dit : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin que vous deveniez les fils de votre Père qui est dans les cieux... Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Au lieu du mot « fils » on a mis « enfants ». Si nous sommes tous fils de Dieu par droit de nature, et appelés à le redevenir plus profondément par une victoire morale que la grâce peut seule produire en nous ; Jésus, représentant par excellence de l'humanité, est aussi par excellence le fils de Dieu. Il l'est dans un sens unique, car il est le premier, car il est le seul parmi tous les individus chez qui se soit épanouie la divinité latente en chacun de nous. « Il réalise en lui-même, pour la première fois et le seul sur la terre, l'humanité véritable, et telle est aussi sa divinité. » Ainsi se justifie le paradoxe métaphysique : Dieu se faisant homme.

Passons au paradoxe moral : Dieu faisant payer sa faute à l'humanité. Secrétan remarque d'abord que le dogme de la substitution, sous sa forme brutale, nous apparaît aujourd'hui comme tout à fait inadmissible. Chez nos ancêtres barbares il était de règle, lorsqu'on avait commis un assassinat, qu'il fallait rembourser à qui de droit le prix de son forfait. Il fallait payer une plus grosse somme pour un grand personnage que pour un homme de rien. Lorsqu'on ne pouvait pas s'acquitter soi-même, quelqu'un payait pour vous. Et s'il n'avait pas d'argent, il payait de sa personne ; il était vendu comme esclave ou il mourait à votre place.

Une telle idée assurément est contraire à toute justice ; notre conscience morale la réprouve. Dirons-nous cependant avec le rationalisme théologique qu'il faut faire table rase de l'idée d'expiation et surtout de l'idée barbare de la substitution d'une victime innocente à la créature coupable ? Non

certes, dit Secrétan. Pour que tout rentre dans l'ordre, pour que la créature déchue puisse être réconciliée avec son Créateur, il faut qu'il y ait un sacrifice, et un sacrifice épouvantable. Mais dans la conception traditionnelle Dieu n'est pas vraiment le maître suprême de l'univers. Comme le Destin des Grecs planait invisible au-dessus du roi de l'Olympe, Dieu est soumis à la loi du Bien et du Mal, contre laquelle il ne peut rien. Le péché entraîne la condamnation, le péché entraîne la mort. Il faut que la créature meure, et pour qu'elle ne meure pas elle-même, Dieu, généreusement, se substitue à elle. Si nous concevons au contraire, comme le fait Charles Secrétan, que Dieu est vraiment au-dessus de tout, au-dessus même du bien et du mal, le bien étant ce que Dieu veut et le mal ce que Dieu ne veut pas, alors nous saisirons une secrète harmonie entre l'idée d'expiation et l'idée de justice.

Dieu a voulu la liberté de la créature, parce que la liberté est le plus haut degré de l'être. Mais la liberté, puissance mystérieuse et invisible, implique de terribles possibilités. Comme le courant électrique, qui resplendit et qui foudroie, elle donne la vie la plus haute, elle donne aussi la mort. Si la créature choisit le mal, c'est-à-dire l'égoïsme, sa chute est irréparable : elle a mal usé de sa liberté et elle en porte le châtiment, qui est l'enchaînement à la fatalité, l'extinction de l'esprit, en un mot la perte de sa liberté même. Qu'adviendra-t-il de la créature qui a mal usé de sa liberté ? Il n'existe aucun moyen pour elle de retrouver l'équilibre et l'harmonie qu'elle a perdus. Je me trompe, il existe un moyen, un moyen effrayant : il faut mourir ; il faut que la créature meure volontairement, qu'elle accepte de mourir. Mais comment vaincre le vouloir-vivre, qui est tellement enraciné chez tous les êtres vivants, même lorsque la vie n'est plus en eux qu'une faible étincelle ? Comment surmonter l'invincible répugnance que la créature éprouve à s'offrir elle-même à la mort, alors qu'elle se cramponne désespérément aux lambeaux de vie, de force et de bonheur que la chute lui a

laissés ? Il faudrait qu'un homme, pionnier de l'humanité, un homme délivré de l'égoïsme, eût l'audace de se jeter en avant, comme Arnold von Winkelried ramassant en gerbe sur sa poitrine les piques des soldats ennemis et frayant la route de la victoire à ses compatriotes.

Jésus de Nazara, quand il eut grandi, quand il eut pris conscience de sa vocation divine, se trouva, comme à un carrefour, devant deux chemins. C'est, si l'on veut, la crise intérieure que les Evangiles nous dépeignent au début de son ministère dans le récit symbolique de la Tentation. Mais tout dans la vie de Jésus n'a-t-il pas été une tentation ? Restant ce qu'il était, innocent, juste et bon, Jésus pouvait se prévaloir de ses capacités, de ses talents, de tout son génie. Il avait en lui, qui en pourrait douter ? l'étoffe d'un grand orateur, d'un grand poète : lisez ses paraboles ; d'un grand savant : voyez son génie d'observation ; d'un grand philosophe, d'un grand politique. Mais il n'a été rien de tout cela ; il n'a pas voulu profiter de ses merveilleuses capacités pour se glorifier lui-même et pour être glorifié par les hommes. Ses disciples voyaient en lui le Messie triomphateur, le futur roi du monde, et souhaitaient d'être assis à sa droite et à sa gauche sur des trônes, comme ses vizirs. Mais Jésus comprit peu à peu au cours de sa carrière douloureuse que Dieu l'appelait à être le Messie opprimé, celui qu'avait prédit le second Esaïe, celui qui se laisse maltraiter et insulter, celui qui s'abaisse jusqu'à une mort ignominieuse pour sauver son peuple.

L'humanité recouvre en Jésus la liberté originelle de la créature. Il y a cependant une différence capitale : pour se donner à Dieu la créature n'avait qu'à le vouloir ; en aimant son Créateur elle atteignait, sans aucun sacrifice, l'équilibre du parfait bonheur. Au contraire, dans la condition déplorable où la chute nous a réduits, il faut que nous passions sur le corps de nos adversaires pour ressaisir le drapeau divin. Et nos adversaires, hélas ! c'est nous-mêmes, c'est notre égoïsme farouche, notre sensualité, notre orgueil. Il faut

que l'humanité consente à mourir. Comment le pourra-t-elle?

Jésus a librement accepté de se dévouer jusqu'au bout, afin d'entraîner derrière lui tous ses compagnons indécis, toute l'humanité faible et dévoyée. Il s'est donné tout entier. Il a donné sa vie, il a donné sa chair et son sang pour le salut du monde. Ces expressions nous paraissent étranges. Et cependant leur sens est clair. Est-ce que Jésus n'a pas dépensé toutes ses forces, toute l'activité de ses muscles, de son cerveau, tout son corps et toute son âme, au service de son Père céleste et de ses frères humains? Est-ce que par son supplice sur une croix il n'a pas donné au monde une inspiration nouvelle, un idéal définitif? plus encore, la preuve par le fait qu'on peut réaliser le comble du désintéressement, anéantir l'égoïsme et se donner tout entier, les yeux grands ouverts, sachant pleinement ce que l'on va faire. « Il n'est pas, dit Jésus, de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » Il a donné sa vie non pas pour épargner aux autres un pareil sacrifice, mais pour les aider à le faire, pour le leur rendre possible ; il est mort pour apprendre à l'humanité à mourir.

Il ne s'est pas contenté de nous montrer la route. Il a promis à ses disciples, qui dans tous les temps ont ressenti les effets de cette promesse, qu'après la consommation de son propre sacrifice, il les prendrait lui-même sur ses épaules, comme le bon berger prend sa brebis blessée, pour leur faire traverser à leur tour le précipice béant devant lequel tremble l'humaine nature : le renoncement à l'égoïsme, la mort qui conduit à la vie.

Dans la théologie traditionnelle, l'expiation est le but de l'incarnation : Dieu devient homme pour acquitter par son propre sacrifice la dette de l'humanité. Dans la philosophie de Secrétan, l'expiation a pour but l'incarnation : les souffrances de la créature la rapprochent de Dieu, et lui permettent enfin de s'unir à lui. Au moment où Jésus, cloué sur une poutre, entre deux brigands, expirait dans l'agonie ;

au moment où son entreprise de rapprocher Dieu et l'humanité semblait aboutir à une banqueroute irréparable ; quels sentiments trouva-t-il dans son cœur à l'égard de ceux qui l'avaient accroché au gibet ? « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Par un tel amour, l'homme Jésus devenait l'Homme-Dieu ; le germe divin qui était en lui achevait de s'épanouir.

FRANK ABAUZIT.

L'ESCHATOLOGIE DE L'APOTRE PAUL

INTRODUCTION

L'eschatologie ou doctrine des choses finales, terme un peu scolastique que nous remplacerions volontiers par l'expression *doctrine de l'espérance chrétienne*, est la partie de la pensée religieuse paulinienne où le grand apôtre s'est le moins dégagé de l'influence des idées qu'il devait à son éducation juive et rabbinique, bien que, dans ce domaine aussi, il ait été original sur plus d'un point. Cela n'a du reste rien d'étonnant, quand on songe d'abord à l'importance considérable que le peuple juif, spécialement dans les milieux pharisiens, attachait à ses espérances d'avenir, ensuite au fait que, vivant avec toute la première génération chrétienne dans l'attente de la prochaine et soudaine venue du Seigneur, il ne pouvait tirer encore, soit de son expérience chrétienne, soit de ce qu'il avait appris de l'enseignement de Jésus-Christ, les leçons que nous donnent, relativement à nos espérances, les dix-neuf siècles d'existence de l'Eglise.

Comme les idées de l'apôtre relatives à l'au-delà se sont quelque peu modifiées au cours des huit ou neuf années (1) pendant lesquelles s'échelonnent les dix épîtres dont nous admettons l'authenticité (2), on peut être tenté d'exposer séparément

(1) De l'an 53 à l'an 62 approximativement.

(2) Nous croyons volontiers qu'il y a des fragments pauliniens dans les trois épîtres pastorales, peut-être même que la deuxième épître à Timothée est tout entière de la main de l'apôtre. Mais nous ne sommes pas assez sûr de leur authenticité pour les utiliser pour la connaissance de la pensée paulinienne.

l'eschatologie de chaque épître ou de chaque groupe d'épîtres. Mais cette méthode nous exposerait à de nombreuses répétitions. Nous préférons donc ne faire qu'un tableau de l'eschatologie paulinienne, en consacrant un paragraphe spécial à chacun de ses éléments, ce qui ne nous empêchera point de relever, chemin faisant, les changements qu'ils peuvent avoir subis dans l'esprit de l'apôtre. Nous obtiendrons ainsi un aperçu plus clair de ses perspectives d'avenir.

Remarquons d'emblée que celles-ci ont pour l'apôtre une très grande importance. Si leurs éléments constitutifs ne font pas tous partie intégrante de son système théologique, leur substance en forme une partie essentielle. Qu'est-ce en effet que la rédemption ou le salut d'après l'apôtre? C'est la libération : *a*) de la mort, qui est à la fois la conséquence et la condamnation du péché; *b*) de la chair, par laquelle l'homme est assujetti à la loi du péché (1), si bien que Paul appelle le corps un σῶμα τῆς ἁμαρτίας (2); *c*) de la loi, qui excite les passions et les convoitises de la chair, par l'attrait du fruit défendu, rend ainsi l'homme effectivement pécheur, lui fait connaître son péché et attire sur lui la condamnation; *d*) des esprits mauvais, qui, Satan à leur tête, sont les princes de ce monde, tentent les hommes au mal de mille manières, et suscitent des embûches de toutes sortes aux croyants; *e*) de l'existence sur cette terre assujettie à la vanité et à la corruption.

Or, si les épîtres de Paul renferment maint passage présentant la rédemption des croyants en Christ comme quelque chose d'acquis et d'achevé (3), cependant c'est de l'avenir que Paul

(1) Ainsi donc, je suis moi-même assujetti, par l'entendement à la loi de Dieu, mais par la chair à la loi du péché. Rom. VI, 6. Cf. VIII, 3-8; Gal. VI, 16, 21.

(2) Rom. VI, 6. Cf. VIII, 3 où Paul appelle notre chair une chair de péché.

(3) Par exemple : I Cor. VI, 11 : Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'esprit de notre Dieu; 2 Cor. III, 18 : Nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés à son image, de gloire en gloire, comme par l'esprit du Seigneur; 2 Cor. V, 14 : Nous estimons que, si un seul est mort pour tous, tous donc sont morts — et par conséquent libérés du péché d'après le principe Rom. VI, 7; Rom. VI, 18 : Etant donc affranchis du péché, vous êtes devenus les esclaves de la justice; Eph. II, 4-6 : Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause

attend la pleine réalisation du salut, au sens complet de ce terme. « Nous ne sommes sauvés qu'en espérance. » (1) Le salut est pour lui quelque chose à venir, aussi rappelle-t-il aux Romains (XIII, 12) qu'ils sont plus près du salut qu'au moment où eux et l'apôtre Paul ont cru à l'Evangile, proximité qui doit s'entendre dans un sens chronologique et non spirituel, comme le montre bien le v. 12 (2), et dans I Cor. XV, 19 il n'hésite pas à déclarer que « si nous n'avons d'espérance en Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes ».

Ce n'est pas qu'aux yeux de l'apôtre, la délivrance soit uniquement l'objet d'une espérance. Déjà dans cette vie présente les croyants éprouvent les bienfaits de la rédemption. Ils ne sont plus des enfants de colère (Eph. II, 3); ils ne sont plus sous le coup de la condamnation divine (Rom. VIII, 1), mais, étant justifiés par la foi, ils ont la paix avec Dieu (Rom. V, 1), ils ont accès auprès du Père, ils sont membres de la famille de Dieu (Eph. II, 17, 19). De cette grâce, les croyants ont non seulement une preuve objective dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ (Rom. V, 23-25; VIII, 31-39), mais un témoignage subjectif, intérieur et personnel, la présence dans le cœur du Saint-Esprit, gage et arrhes de notre adoption et de notre rédemption (Gal. IV, 6; 2 Cor. I, 22; Rom. VIII, 23; Eph. I, 13-14; IV, 30). Par cet Esprit, il y a communion intime entre les croyants et le Christ (Gal. II, 20; III, 27; I Cor. VI, 17; 2 Cor. IV, 10-11; Rom. VI, 3-11; VIII, 10; Phil. I, 21). Les croyants sont également libérés du joug de la loi (Rom. X, 4). Mais cette rédemption, quelque précieuse qu'elle soit déjà, n'est pas encore la rédemption complète. Ou plutôt, elle ne l'est que virtuellement, en principe, mais elle ne le sera effectivement et parfaite-

du grand amour dont il nous a aimés, lorsque nous étions morts par nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ... et nous a ressuscités ensemble et nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Jésus-Christ; Col. I, 13-14 : Dieu nous a délivrés de la puissance des ténèbres et nous a fait passer dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés; Col. III, 3 : Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu.

(1) Rom. VIII, 24. Cf. 23 : Nous soupirons, nous aussi, en nous-mêmes, attendant l'adoption, la rédemption de notre corps.

(2) La nuit est avancée, le jour s'approche.

ment que lorsque les croyants auront été délivrés de leur corps de chair et que le Christ aura détruit tout empire, toute domination, toute puissance hostile (1 Cor. xv, 24-26). Cette rédemption complète, ce salut parfait, Paul l'attend avec certitude de l'avenir. Comment s'est-il représenté celui-ci?

LA PAROUSIE

Le centre de l'eschatologie paulinienne, c'est la seconde venue du Seigneur Jésus-Christ. Elle est désignée dans 1 Cor. 1, 7 et 1 Thess. 1, 7 par le terme d'ἀποκάλυψις, révélation, manifestation, plus souvent par celui de παρουσία (1 Thess. II, 19; V, 23; III, 13; IV, 15; 2 Thess. II, 1, 8; 1 Cor. XV, 23). Ce terme, que l'on traduit ordinairement par avènement, signifie littéralement présence (aussi Paul parle-t-il dans 2 Thess. II, 8 de l'ἐπιφανεία τῆς παρουσίας). Il a peut-être été choisi par les premiers écrivains chrétiens pour marquer la durée, la permanence de la seconde apparition de Jésus-Christ par rapport à la première; puis, par une métonymie très naturelle, il a fini par désigner plus spéciament le moment même où doit commencer cette seconde manifestation du Christ. Une autre expression plus fréquente encore que celle de parousie, pour désigner ce moment si impatiemment attendu des fidèles, est celle de jour de Christ ou jour du Seigneur (1 Thess. V, 2, 4; 2 Thess. II, 2; 1 Cor. I, 8; V, 5; 2 Cor. I, 14; Phil. I, 6, 10; II, 16). Cette expression rappelle celle des prophètes « le jour ou la journée de l'Eternel » qui devait être celle du jugement des nations et de la délivrance de l'Israël fidèle à son Dieu.

Comme toute la première génération chrétienne, Paul a cru fermement à la proximité du retour glorieux du Christ. Sur ce point, il n'y a pas de divergence fondamentale entre ses diverses épîtres. Dans toutes, il s'adresse à ses lecteurs comme à des gens dont la plupart seront témoins de cette parousie. Voici, à cet égard, quelques déclarations caractéristiques :

1 Thess. IV, 15 : Voici ce que nous vous déclarons par la parole du Seigneur : nous, les vivants, qui seront restés jusqu'à l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui seront morts.

2 Thess. III, 5 : Que le Seigneur dispose vos cœurs à aimer Dieu et à attendre patiemment Jésus-Christ.

1 Cor. I, 7-8 : Aussi ne vous manque-t-il aucun don, à vous qui attendez la manifestation de notre Seigneur Jésus-Christ, C'est lui qui vous rendra fermes jusqu'à la fin, pour que vous soyez irréprochables au jour de notre Seigneur Jésus-Christ.

1 Cor. X, 11 : Nous qui touchons à la fin des temps.

1 Cor. XV, 51-52 : Voici un mystère que je vous révèle : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette; car la trompette sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés.

2 Cor. VI, 2 : Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant le jour du salut.

Rom. XIII, 11-12 : Conduisez-vous ainsi, tenant compte du temps où nous sommes : l'heure est venue de vous réveiller de votre sommeil, puisque le salut est maintenant plus près de nous que lorsque nous avons cru. La nuit est avancée, le jour approche.

Col. III, 3-4 : Vous êtes morts et votre vie est cachée avec Christ en Dieu. Lorsque le Christ, qui est votre vie, paraîtra, alors vous aussi, vous paraîtrez avec lui dans la gloire.

Phil. III, 20-21 : Pour nous, nous sommes citoyens des cieux ; et c'est de là que nous attendons notre Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps misérable pour le rendre semblable à son corps glorifié, par le pouvoir qu'il a de s'assujettir toutes choses.

Phil. IV, 5 : Le Seigneur est proche.

Ces citations nous montrent que jusqu'à la fin de sa carrière, Paul a cru fermement à la proximité de la parousie. Il nous paraît seulement que, vers la fin de sa vie, l'apôtre a été moins certain d'être encore vivant ici-bas à ce moment solennel. Au moment où il écrivit la première épître aux Thessaloniciens et la première aux Corinthiens, il pensait certainement être encore en vie au moment de l'apparition du Seigneur. Autrement il ne se serait pas exprimé comme il le fait 1 Thess. IV, 15-17 : ...Ceux qui sont morts en Christ ressusciteront premièrement. Ensuite *nous, les vivants*, restés sur la terre, nous serons enlevés tous ensemble avec eux au milieu des nuées à la rencontre du Sei-

gneur — et 1 Cor. xv, 51 (1), texte que nous venons de citer. Cet espoir n'a pas complètement disparu dans la suite, preuve en soit Phil. III, 20-21 et IV, 5, mais il n'est plus si assuré. Qu'est-ce qui a ébranlé cet espoir? C'est, croyons-nous avec M. Eugène de Faye (2), que, dans la période qui s'est écoulée entre la composition de 1 Corinthiens et celle de 2 Corinthiens, l'apôtre a été mis en présence d'un danger tel qu'il a cru en mourir. Voici, en effet, ce qu'il écrivait dans cette dernière épître : Mes frères, nous ne voulons pas vous laisser ignorer l'affliction qui nous est survenue en Asie, et dont nous avons été excessivement accablés, et même au-delà de nos forces, au point que nous désespérions de conserver notre vie. Bien plus, nous avions comme reçu en nous-même notre arrêt de mort, afin que nous ne missions pas notre confiance en nous, mais en Dieu qui ressuscite les morts. C'est lui qui nous a délivrés d'un si grand danger de mort et qui nous en délivrera; oui, nous avons en lui cette espérance qu'il nous délivrera encore (2 Cor. I, 8-10). Il a ainsi entrevu la possibilité de mourir avant la parousie, et peut-être faut-il voir l'expression de la vision de cette possibilité dans cette parole de 2 Cor. IV. 13-14 : Nous aussi, nous croyons, c'est pourquoi nous parlons, sachant que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus, nous ressuscitera aussi avec Jésus, et nous fera paraître avec vous en sa présence. Cette possibilité ne se marque-t-elle pas aussi dans ce passage de l'épître aux Phil. III, 8-11 : Oui, toutes ces choses, je les regarde comme des balayures, afin de gagner Christ et d'être trouvé en lui, ayant non pas ma justice, celle qui vient de la loi, mais

(1) Contre l'argument tiré du « *nous* » de ce dernier passage, on a objecté le texte 1 Cor. VI, 14 : Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, *nous* ressuscitera par sa puissance. Si, dit-on, le *nous* implique nécessairement l'apôtre Paul, il indiquerait par là qu'il pensait être mort lors de la parousie.

Mais il est à remarquer que dans VI, 14 il annonce la résurrection du corps des croyants en général pour montrer le devoir moral pour ceux-ci de garder leur corps dans la pureté. Le « nous » se comprend là parce que Paul pose un principe général. Dans XV, 51-52 il distingue deux catégories de croyants : ceux qui, étant morts avant la parousie, ressusciteront à ce moment-là, et ceux qui, étant encore vivants, seront transformés. Or c'est dans cette seconde catégorie que Paul se place. Par conséquent il espérait être en vie lors de cet événement.

(2) *Saint-Paul*, St-Blaise (1908), p. 146 sq. Voir aussi HOLTZMANN, *Neutest. Theol.*, II, 193 sq.

celle qui s'obtient par la foi en Christ, la justice qui vient de Dieu et qui est fondée sur la foi; en sorte que je le connaisse, lui et la puissance de sa résurrection et la communion de ses souffrances, me rendant conforme à lui en sa mort pour parvenir aussi à la résurrection d'entre les morts.

En tout cas, depuis la première épître aux Corinthiens nous ne rencontrons plus de déclaration affirmant aussi expressément que dans cette épître et dans I Thessaloniciens l'espoir de Paul d'être encore en vie lors de la parousie. Il ne l'a pas complètement perdu, mais ce n'est plus pour lui une quasi certitude.

Cette croyance à la proximité de la parousie, qui a exercé une influence notable sur l'éthique paulinienne (1), n'empêche point l'apôtre d'insérer, entre le moment où il écrit et l'avènement du Seigneur, une série d'événements intermédiaires d'une certaine importance qu'il n'est pas toujours facile de faire cadrer ensemble. Ce n'est pas à dire que nous voyions une contradiction dans le fait que, dans I Thess. V, 1-3, il est dit que le jour du Seigneur, viendra subitement comme un voleur dans une nuit, tandis que, dans 2 Thess. II, 3-12, Paul énumère une série de faits qui doivent intervenir avant la parousie, à savoir l'apostasie d'un certain nombre de fidèles, puis la manifestation et le règne de l'Antéchrist, manifestation retardée par un obstacle que nous chercherons à préciser tout à l'heure. Nous retrouvons ces deux points de vue, en apparence opposés, dans l'eschatologie des synoptiques. Là aussi, le jour du Seigneur est présenté comme survenant à l'improviste, alors que Jésus a détaillé tout au long les événements qui doivent en faire pressentir la venue aussi sûrement que la pousse des feuilles du figuier annonce l'approche de l'été (cf. Matt. XXIV ; Marc XIII ; Luc XXI, 5-38 ; XVII, 26-27 ; XII, 39-40, 42-46). Pour Paul comme pour Jésus, cette contradiction apparente se résout tout simplement par le fait que, si les croyants peuvent prévoir en gros, d'après

(1) Voyez par exemple : I Cor. VII, 26, où le conseil de ne pas se marier est motivé par la perspective des calamités qui approchent, calamités qui sont ici évidemment ces « ὠδίνες τοῦ Χριστοῦ » qui doivent précéder l'avènement du Messie. De là aussi la recommandation de I Cor. VII 29-31 d'user de ce monde comme n'en usant pas, motivée par la déclaration que le temps est court.

la réalisation de tel et tel événement, la proximité de la parousie, le jour précis de celle-ci est imprévisible et incalculable, Dieu seul en ayant la connaissance.

Ce qui, par contre, est plus difficile à harmoniser, ce sont les données de 2 Thess. II avec celles de Rom. XI. D'après 2 Thess. le jour du Seigneur n'est pas imminent. « Car il faut qu'auparavant l'apostasie soit arrivée, et qu'on ait vu paraître l'homme de l'iniquité, le fils de la perdition, l'adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qu'on appelle Dieu ou qu'on adore, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu en se faisant passer lui-même pour Dieu... Et maintenant vous savez bien ce qui lui fait obstacle pour qu'il ne soit manifesté qu'en son temps. Car déjà le mystère de l'iniquité est à l'œuvre ; seulement il faut que celui qui lui fait encore obstacle soit écarté. Et alors sera manifesté l'impie que le Seigneur Jésus détruira par le souffle de sa bouche, et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement. Cet impie apparaîtra par la puissance de Satan, avec toute espèce de miracles, de signes et de prodiges menteurs, et avec toutes les séductions de l'injustice pour ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. Et c'est pour cela que Dieu leur envoie une puissance d'égarement qui les fait croire au mensonge, afin que tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui ont pris plaisir à l'injustice, tombent sous son jugement. »

Sans nous arrêter à la détermination soit de cet homme de l'iniquité, qui est évidemment le pendant de l'Antéchrist des épîtres de Jean (1 Jean II, 18-22 ; IV, 3 ; 2 Jean 7) et qui est un type appartenant déjà à l'apocalyptique juive, formé en partie sous l'influence de Daniel VII, 25 et XI, 36-37, soit de l'obstacle qui retarde sa manifestation, et dans lequel nous voyons, avec la plupart des commentateurs, la puissance de l'Etat romain (1), nous constatons ceci : c'est que cet antéchrist séduira beaucoup de gens, produira une apostasie, et qu'il sera détruit par Jésus-Christ lors de son avènement.

Or, dans Romains XI, spécialement dans les versets 25-32, Paul

(1) Cet obstacle est appelé τὸ κατέχον dans II, 6 et ὁ κατέχων dans II, 7. Dans le premier cas, Paul penserait plutôt à l'Etat romain, dans le second plutôt à l'empereur qui le personnifie. De là l'emploi du masculin dans le v. 7.

entend révéler à ses lecteurs un mystère, à savoir que, si une partie d'Israël est tombée dans l'endurcissement, c'est pour que le salut soit porté aux Gentils (verset 11), et seulement jusqu'à ce que toute la multitude des Gentils soit entrée dans l'Eglise, mais qu'ensuite tout Israël obtiendra miséricorde et sera sauvé. C'est également une pensée analogue qui nous paraît renfermée dans Eph. I, 10 et Col. I, 20, où Paul mentionne le dessein de Dieu de réconcilier toutes choses avec lui-même par le moyen du Christ. Il y a là évidemment deux conceptions inconciliables pour ceux qui veulent respecter les textes. Les uns en tirent une preuve de plus en faveur de l'inauthenticité de 2 Thessaloniciens. Pour nous qui admettons l'authenticité de cette épître, nous concluons que, sur ce point spécial, Paul a changé d'opinion. Mais, en tout cas, les vues exposées dans Romains XI ne signifient pas que l'apôtre ait sensiblement reculé la date de la parousie. Car la parole du Seigneur dans Marc XIII, 10 annonçant qu'avant la fin du monde l'Evangile doit être prêché à toutes les nations, paraissait déjà réalisée aux yeux de l'apôtre, quand il écrivait l'épître aux Romains (1). Il se pourrait fort bien que Paul ait renoncé aux idées exposées dans 2 Thessaloniciens, en présence du succès de sa mission chez les païens.

Comment l'apôtre Paul s'est-il représenté cette seconde venue du Seigneur ? Nous trouvons des renseignements à ce sujet dans 1 Thess. IV, 15-17 ; 2 Thess. I, 6-10 : II, 8 et 1 Cor. XV, 51-52. D'après ces textes, à un signal donné à la voix d'un archange et au son de la trompette de Dieu, le Seigneur descendra du ciel entouré de ses anges, au milieu de flammes de feu. Ceux qui sont morts en Christ ressusciteront. Ensuite les croyants encore

(1) Cf. Rom. I, 8 : Avant tout je rends grâce à mon Dieu par Jésus-Christ de ce que votre foi est renommée *dans le monde entier*.

X, 18 : Mais je demande : est-ce qu'ils ne l'ont pas entendue (la parole du Christ)? Au contraire, la voix des messagers a retenti par *toute la terre*, et leurs paroles sont parvenues *jusqu'aux extrémités du monde* (Ps. XIX, 5).

Col. I, 6 : Cet Evangile est au milieu de vous comme *dans le monde entier* : il y porte des fruits et y fait du progrès.

I, 23 : Si du moins vous demeurez dans la foi, fermes, inébranlables, sans jamais vous écarter de l'espérance proclamée par l'Evangile que vous avez entendu, qui a été prêché *à toute créature sous le ciel*, et dont moi, Paul, j'ai été fait ministre.

en vie seront enlevés tous ensemble avec eux au milieu des nuées, à la rencontre du Seigneur dans les airs, et ainsi ils seront toujours avec le Seigneur. Quant à ceux qui n'ont pas obéi à l'Evangile de notre Seigneur Jésus-Christ, ils seront punis d'une perdition éternelle, loin de la face du Seigneur et de la gloire de sa puissance. Le premier puni sera l'homme de péché que le Seigneur détruira par le souffle de sa bouche, qu'il anéantira par l'éclat de son avènement. Ces idées eschatologiques que Paul tenait de la communauté apostolique, laquelle les avait héritées en bonne partie du judaïsme, jusqu'à quel point les entendait-il à la lettre ? Il est difficile de le dire. Il est certain que « le souffle de sa bouche » par lequel le Seigneur détruira l'Antéchrist doit marquer le caractère rapide et aisé de la victoire du Christ sur son ennemi. Il est possible aussi que le signal donné par la trompette sur l'ordre d'un archange exprime simplement le caractère public et solennel de l'apparition du Christ. Mais il est indubitable que Paul a songé à une apparition visible du Christ entouré de ses anges et environné d'un éclat lumineux. Ce qu'il y a de difficile dans cette description, c'est de savoir où habiteront ces croyants enlevés tous ensemble dans les airs à la rencontre du Seigneur, alors que, d'autre part, le Christ doit juger et punir ceux qui n'ont pas cru à la vérité, lesquels demeurent sur cette terre. J'avoue ne pouvoir me faire une idée claire de la pensée de Paul sur ce sujet. Il est d'ailleurs fort possible que cette pensée ne fut pas très claire pour Paul lui-même. Voici, à titre de renseignement, l'explication donnée par Beyschlag : « D'après la notion que Paul se faisait du monde, entre le ciel, qui est le trône de Dieu, le monde de la perfection d'où Jésus descend, et la terre, qui est le domaine de l'humanité et de l'histoire du monde et que Jésus vient juger, il y a une région intermédiaire où demeurent ces princes, ces puissances, ces autorités auxquels est soumis le monde terrestre (Eph. II, 2 ; VI, 12). Or, depuis sa résurrection, le Christ règne bien sur le monde terrestre, mais ce n'est qu'une royauté cachée, spirituelle. Ceci doit changer à sa parousie. Il descend du plus haut des cieux et établit son trône dans cet espace intermédiaire, d'où le monde terrestre est régi cosmiquement, pour rassembler autour de lui son Eglise triomphante, pour détrôner avec elle ces pnissances et ces princes (I Cor. XV, 24 :

VI, 3) et pour juger avec elle le monde gisant à leurs pieds (I Cor. VI, 2). » (1)

Notons que, déjà dans I Cor. XV, 51-52, l'apôtre est beaucoup plus sobre dans sa description de l'avènement du Seigneur, et qu'à partir de cette épître il ne revient plus sur ce sujet, se bornant à rappeler à ses lecteurs que cet avènement est proche. La proximité de la parousie, et celle-ci conçue comme une apparition personnelle, visible pour les yeux de la chair et glorieuse du Seigneur, voilà un premier élément essentiel et constant des vues eschatologiques de l'apôtre.

LA RÉSURRECTION

Au retour de Jésus-Christ, Paul rattache les trois faits de la résurrection, du jugement et de la fondation du royaume de Dieu, que nous allons examiner successivement.

La résurrection des croyants, comme celle de Jésus-Christ leur sauveur et leur chef de file, est attribuée à Dieu dans I Thess. IV, 14; I Cor. VI, 14; 2 Cor. I, 9; IV, 14; Rom. VIII, 10-11, cf. Eph. II, 6. (2) Il n'y a que Phil. III, 21 qui attribue à Jésus-Christ, en vertu de sa toute-puissance, la transformation du corps misérable des croyants en un corps semblable à son corps glorifié. Comment l'apôtre Paul s'est-il représenté cette résurrection ?

Dans I Thessaloniciens il ne fait aucune allusion à une transformation du corps des croyants. Il se borne à dire que « ceux qui seront morts en Christ ressusciteront premièrement » puis que « nous, les vivants, restés sur la terre, nous serons enlevés ensemble dans les airs à la rencontre du Seigneur ». Il semble donc avoir pensé qu'à la résurrection les croyants auront un corps de chair et d'os comme leur corps actuel, mais parfait dans son genre et, par conséquent, à l'épreuve de la maladie, de la vieillesse et de la mort. C'était en somme la conception judaïque populaire, dont nous trouvons un écho dans Matt. XXVII, 52-53, où il est dit

(1) *Neutest. Theologie*, II, p. 264.

(2) « Dieu nous a ressuscités ensemble et nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Jésus-Christ ». Y a-t-il là prolepse ou faut-il prendre ce terme de « ressuscités » dans le sens spirituel ? Nous penchons pour la première alternative.

qu'au moment où Jésus-Christ expira, les corps de plusieurs saints qui étaient morts ressuscitèrent, et étant sortis de leurs tombeaux entrèrent dans la ville sainte et apparurent à plusieurs personnes. (1) Il semble donc qu'au moment où Paul écrivit les épîtres aux Thessaloniciens, il n'avait pas encore l'idée que par le corps, en tant que corps de chair, l'homme était assujetti à la loi du péché (Rom. VII, 25), et que, par conséquent, il ne pouvait ressusciter avec son corps actuel.

Cette idée apparaît par contre à partir de l'épître aux Galates (2) où la chair et l'esprit sont constamment mis en opposition et elle se montre dans toutes les épîtres suivantes. Dès lors, l'apôtre en tire nécessairement la conclusion que ni la chair ni le sang n'hériteront le royaume de Dieu et que notre corps corruptible ne peut hériter l'incorruptibilité (1 Cor. XV, 50). Par suite, il se fait un changement très important dans sa notion de la résurrection, changement documenté dans 1 Cor. XV. L'apôtre ne renonce pas complètement à son idée de la résurrection du corps, qu'il tenait de son éducation juive. Mais il distingue entre le corps, forme essentielle de l'être humain, organisme, destiné à être le serviteur de l'esprit qui l'habite, et la chair qui en forme actuellement la substance. Tandis que le corps de chair, que le croyant possède en sa qualité de descendant d'Adam, est destiné à périr (3), le croyant aura à la résurrection un corps spirituel, céleste, immortel, semblable à celui de Jésus-Christ. Il y aura toutefois une relation entre le corps terrestre du croyant et son corps céleste, la même qui subsiste entre la semence et la plante à laquelle elle donne le jour. « Le corps nouveau, dit très bien Sabatier, procède organiquement du germe qui lui donne naissance. » D'où il suit logiquement que les croyants, qui seront encore en vie lors de la parousie, ne garderont pas leur corps actuel mais seront miraculeusement transformés, tandis que les morts ressusciteront incorruptibles. Maintenant

(1) Cf. Luc XXIV, 39-40, où Jésus ressuscité s'exprime comme suit : Voyez mes mains et mes pieds, car c'est moi-même. Touchez-moi et regardez : car un esprit n'a ni chair ni os, ce que j'ai, comme vous voyez.

Il apparaît également comme un homme de chair et d'os aux disciples d'Emmaüs, Luc XXIV, 13-32, ainsi qu'à son disciple Thomas, d'après Jean XX, 24-29.

(2) Cf. Gal. V, 16-17; III, 3; VI, 8.

(3) Outre 1 Cor. XV passim, cf. Rom. VII, 24; Gal. VI, 8.

l'homme a un corps animal ou psychique, tiré de la terre, et dont le principe vital c'est la ψύχη ζῶσα, une âme vivante avec ses propriétés caractéristiques, la sensibilité, la volonté, l'intelligence. Alors le croyant aura un corps spirituel, dont le principe vital sera l'esprit, le πνεῦμα ζωοποιοῦν, principe de vie supérieure et divine qui animera tout le corps.

Mais, en attendant la parousie, quel est l'état des croyants décédés auparavant ? On sait que cette question préoccupait fort les Thessaloniciens qui craignaient pour ces décédés la privation de la participation au royaume de Dieu et à la vie éternelle, et que Paul leur écrivit pour les rassurer. Les termes mêmes de résurrection (ἀνάστασις) et de ressusciter (ἐγείρειν réveiller, ἐγείρεσθαι s'éveiller 1 Cor. xv, 12-15), employés par Paul, montrent qu'à ses yeux ces gens-là ont cessé de vivre, qu'ils sont véritablement morts. C'est pourquoi il parle de résurrection des morts (1 Cor. xv, 21-42 : Phil. III, 11). Seulement, comme ces croyants décédés ne sont pas destinés à demeurer la proie de la mort, mais à reprendre vie. Paul les appelle deux ou trois fois « ceux qui dorment ». (1) Etant donné que les chrétiens d'alors comptaient assister en majorité à la seconde venue du Christ, et que, par conséquent, ce sommeil des croyants décédés ne pouvait durer de longues années, cette solution de la question du sort des chrétiens décédés pouvait les satisfaire, comme elle satisfaisait l'apôtre Paul tant qu'il pouvait se ranger parmi ceux qui seraient encore vivants lors de la parousie. Or, c'était indubitablement son espoir quand il écrivait 1 Corinthiens.

Dès lors, il paraît s'être fait un changement dans son esprit, lequel apparaît déjà dans 2 Corinthiens. Nous avons déjà relevé le fait que, dans l'intervalle écoulé entre 1 Corinthiens et 2 Corinthiens, l'apôtre avait vu la mort de près et avait cru un moment y succomber. Cette perspective, à lui qui écrivait aux Galates « ce n'est plus moi qui vis, mais Christ qui vit en moi », lui fit faire de nouvelles réflexions. Serait-il possible que la mort mît fin à cette communion intime avec le Seigneur glorifié ? Que lui, qui vivait par l'esprit (Gal. v, 25), qui avait été sanctifié par l'esprit de Dieu (1 Cor.

(1) Οἱ κοιμώμενοι 1 Thess. IV, 13, οἱ κεκοιμημένοι 1 Cor. xv, 20, de κοιμάω endormir, au moyen, se coucher, s'endormir, dormir, mourir.

VI, 11), qui avait dans la possession de cet esprit les arrhes et le gage de la rédemption (2 Cor. I, 22), pût être momentanément privé de cet esprit et de la communion avec le Dieu d'amour ? Alors qu'il faisait l'expérience que, tandis que son homme extérieur se détruisait, l'homme intérieur se renouvelait de jour en jour, comment ce dernier pouvait-il, même pour quelques années, cesser d'être (2 Cor. IV, 16) ? Cette occurence lui parut si incompatible avec l'amour dont il se sentait aimé par Dieu, et avec l'existence de cet homme intérieur, de cette personnalité nouvelle qui s'affirmait de plus en plus en lui, qu'il arriva à une nouvelle conception eschatologique. dont 2 Cor. V, 1-8 est la première manifestation.

Là, en effet, il nous dit qu'il est plein de confiance et aime mieux quitter ce corps terrestre, où il demeure loin du Seigneur, pour s'en aller habiter près du Seigneur. Car il sait que, si ce corps terrestre est détruit, il a dans le ciel un édifice, qui est l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire un autre corps. Aussi, en présence des épreuves de la vie actuelle désire-t-il avec ardeur être revêtu de ce nouveau corps, afin que ce qu'il y a de mortel en lui soit absorbé par la vie. La mort ne lui apparaît donc plus comme une séparation. même momentanée, d'avec le Seigneur, mais comme une réunion immédiate avec lui. C'est cette même certitude que suppose l'exclamation de Rom. VIII, 38-39 : « Je suis assuré que ni *la mort*, ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni hauteur, ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour que Dieu nous a témoigné en Jésus-Christ notre Seigneur. » Elle s'exprime encore plus nettement dans ces paroles de Phil. I, 21-24 : « Christ est ma vie et la mort m'est un gain. S'il vaut la peine pour moi de continuer à vivre dans la chair, et ce que je dois préférer, je ne saurais le dire. Je suis pressé des deux côtés, mon désir étant de partir et d'être avec Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur. mais il est nécessaire pour vous que je demeure dans ce corps. » Peut-être est-ce cette même conviction qui fait dire à Paul dans Eph. II, 6 que « Dieu nous a ressuscités ensemble et nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Jésus-Christ ».

Outre l'expérience religieuse de l'amour de Dieu pour lui et de sa communion avec Dieu et Jésus-Christ par le Saint-Esprit,

deux autres causes ont très vraisemblablement contribué à amener l'apôtre Paul à sa nouvelle conception, qui d'ailleurs n'était pas absolument étrangère aux synoptiques. (1) La première, c'est l'influence de l'hellénisme, avec sa distinction tranchée de l'âme et du corps et sa croyance que les âmes des hommes pieux s'en vont après leur mort dans les Champs-Elyséens, le séjour des esprits bienheureux. L'autre cause, c'est sa notion de la rédemption ou plus précisément des moyens ou instruments de cette rédemption. Ces instruments sont, d'une part, Jésus-Christ, l'esprit vivifiant, qui a été fait pour nous sagesse, justice, sanctification et rédemption ; c'est, d'autre part, la foi et les deux sacrements du baptême et de la cène. Par la foi et ces deux rites, le croyant s'unit intimement à Christ, il devient membre de son corps, il devient une même plante avec lui, si bien qu'il participe mystiquement à la destinée de son Chef. De même que celui-ci est mort puis ressuscité, de même le croyant meurt et ressuscite en Christ et avec Christ. Mais cette mort et cette résurrection sont doubles, ou, si l'on préfère, comprennent deux actes, deux moments. Le croyant, enseveli avec Jésus-Christ par le baptême en sa mort, meurt d'abord au péché, en ce sens qu'il en est à la fois absous et libéré en principe (Rom. VI, 1-11) ; puis il meurt physiquement en sa qualité de descendant d'Adam. De même, le croyant ressuscite d'abord spirituellement pour mener une vie nouvelle ici-bas, pour devenir une nouvelle créature (Rom. VI, 1-11 ; Col. II, 12-13 ; 2 Cor. V, 17), et il devient une nouvelle créature, parce qu'il est en Christ, parce que Christ habite en lui, parce qu'il a l'esprit de Christ, expressions qui sont absolument synonymes pour Paul, puisque pour lui le Seigneur glorifié, c'est l'Esprit. Or c'est également Christ ou l'esprit de Christ que Paul considère comme l'agent de la résurrection des fidèles au sens propre du terme, de cette résurrection dont Dieu est l'auteur. C'est ce qui ressort, par exemple, des passages suivants :

1 Thess. IV, 14 : Si nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, nous devons croire aussi que Dieu ramènera *par Jésus et avec lui* ceux qui sont morts.

(1) Cf. le mot de Jésus au brigand sur la croix : Je te le dis, en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis (Luc XXIII, 43), ainsi que la parabole de Lazare et du mauvais riche.

Gal. VI, 8 : Celui qui sème pour l'Esprit moissonnera *de l'Esprit* la vie éternelle.

I Cor. XV, 22 : Comme tous meurent en Adam, de même tous revivront *en Christ*.

Rom. V, 20-21 : Où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché a régné en donnant la mort, ainsi la grâce régnât par la justice, *pour donner la vie éternelle par Jésus-Christ notre Seigneur*.

VI, 23 : Le don de Dieu, c'est la *vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur*.

VIII, 2 : La loi de l'esprit de vie *m'a affranchi en Jésus-Christ* de la loi du péché et de la mort.

VIII, 10-11 : Si Christ est en vous, le corps est mort à cause du péché, mais l'esprit est vivant à cause de la justice. Et si l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels, *par son Esprit* qui habite en vous.

Col. I, 27 : *Christ en vous*, l'espérance de la gloire.

III, 3-4 : Vous êtes morts et votre vie est cachée avec Christ en Dieu. Lorsque *le Christ, qui est votre vie*, paraîtra, alors vous aussi, vous paraîtrez avec lui dans la gloire.

Phil. III, 20-21 : Pour nous, nous sommes citoyens des cieux, et c'est de là que nous attendons notre Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps misérable pour le rendre semblable à son corps glorifié par le pouvoir qu'il a de s'assujettir toutes choses.

Si la présence dans le croyant du Christ ou de l'esprit de Christ est à la fois le principe de sa résurrection spirituelle et de sa résurrection matérielle, de sa vie nouvelle de régénéré et de la vie éternelle. Paul devait être amené à penser que, pour celui qui vit en Christ, la mort physique ne pouvait pas être une séparation d'avec Christ. Si 2 Cor. V, 1-8; Phil. I, 21-23 et peut-être aussi Eph. II, 6 et Col. I, 5 sont l'écho de cette pensée, née dans l'esprit de Paul depuis qu'il n'était plus certain d'être un témoin de la parousie, il n'a pourtant pas tiré dogmatiquement la conséquence logique de cette conception. Je veux dire par là qu'il n'a pas conclu de son expérience et de son espérance religieuses personnelles que, pour le chrétien, l'être qui possède en

lui l'esprit de vie, l'heure de la mort ne marque pas la fin momentanée, l'interruption de son existence jusqu'à la parousie, mais qu'elle le dépouille simplement de son corps de chair, et constitue pour son esprit une simple transition à une vie nouvelle dans les cieux, auprès de Jésus-Christ. Cette conclusion, qui s'harmonisait parfaitement avec l'anthropologie de l'hellénisme, mais d'après laquelle il n'y avait plus de résurrection des corps, ni même de résurrection des morts, au sens propre du terme, cette conclusion était trop différente de la conception pharisienne de la résurrection des morts, corps et âme, dans laquelle avait été élevé l'apôtre Paul, pour qu'il s'y arrêtât et en fît sa doctrine. Il paraît en être resté à la conception qu'il expose dans I Cor. XV, et d'après laquelle le croyant décédé est réellement mort et ne reprend la vie que lors de la parousie, mais avec un corps nouveau. C'est du moins ce que supposent des déclarations comme celles-ci, tirées d'épîtres postérieures à 2 Corinthiens :

Rom. VIII, 11 : Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts *rendra aussi la vie à vos corps mortels* par son Esprit qui habite en vous.

VIII, 23 : Nous qui avons les prémices de l'Esprit, nous soupirons nous aussi en nous-mêmes, attendant l'adoption, *la rédemption de notre corps*.

Eph. IV, 30 : N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu, par lequel vous avez été scellés *pour le jour de la rédemption*.

Phil. III, 10-11 : ...En sorte que je le connaisse, lui (Jésus-Christ) et la puissance de sa résurrection, me rendant conforme à lui en sa mort, *dans l'espoir de parvenir aussi à la résurrection d'entre les morts*.

III, 20-21 : Pour nous, nous sommes citoyens des cieux ; et c'est de là que nous attendons notre Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps misérable pour le rendre semblable à son corps glorifié par le pouvoir qu'il a de s'assujettir toutes choses. (1)

Il est, par contre, une conséquence, que l'apôtre Paul a tirée

(1) Il est à noter que les Pastorales qui, si elles ne sont pas de Paul lui-même, se rattachent à sa doctrine, ont encore l'ancienne conception pharisienne. Cf. 2 Tim. IV, 1, 8 ; Tite II, 13.

de son principe que c'est l'habitation de Christ ou de son esprit dans les croyants qui est à la fois le moyen et le gage de leur résurrection au jour de Christ, comme elle est déjà l'agent de leur vie nouvelle dans cette existence : cette conséquence, c'est que les croyants seuls participeront à la résurrection. Ceux qui ne sont pas unis par la foi, par le baptême et la cène à Jésus-Christ, à l'esprit vivifiant, ne peuvent pas ressusciter. La mort physique, qui est le sort naturel et fatal de tous les descendants d'Adam qui n'ont pas cru à l'Evangile, est, pour les non-croyants, une mort définitive. Cette conclusion logique de sa conception de l'œuvre rédemptrice est confirmée, d'une part, par l'absence de toute allusion quelconque à la résurrection des non-croyants, d'autre part, par plusieurs déclarations qui l'excluent nettement.

Voici les plus caractéristiques :

Gal. VI, 8 : Celui qui sème pour la chair moissonnera de la chair la corruption (φθοράν).

2 Cor. IV, 3-4 : Si notre Evangile est encore voilé, il n'est voilé que pour ceux qui périssent, pour les incrédules dont le dieu de ce siècle a aveuglé l'esprit, pour qu'ils ne voient pas resplendir l'Evangile de la gloire de Christ qui est l'image de Dieu.

Rom. II, 12 : Tous ceux qui auront péché sans la loi périront aussi sans la loi.

V, 20-21 à VI, 20-23, spécialement le v. 23 : le salaire du péché c'est la mort, mais le don de Dieu c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur.

VIII, 1-13, en particulier le verset 13 : Si vous vivez selon la chair, vous devez mourir ; mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez.

Phil. IX, 18-19 : Il y en a plusieurs qui ont une conduite telle, qu'ils sont les ennemis de la croix de Christ. Leur fin est la perdition (ἀπώλεια). IX, 22 ; Eph. II, 1, 5 ; Col. II, 13. Cf. Rom. IX, 22,

Nous examinerons plus loin les passages que l'on a invoqués en faveur de l'universalisme de l'apôtre, ne voulant relever pour le moment que ces deux faits : 1° que Paul ne parle jamais d'une résurrection des non-croyants ; 2° que l'instrument ou l'agent de la résurrection est toujours Christ ou l'esprit de Christ, l'auteur premier en étant Dieu.

LE JUGEMENT

Au retour de Jésus-Christ, descendant du ciel où il est caché (1 Thess. I, 10; IV, 16; Col. III, 4; Phil. III, 20), se rattache le jugement général de l'humanité. Etant donné que les hommes décédés sans avoir reçu du Christ l'esprit de vie ne ressusciteront pas, le jugement ne portera que sur les hommes en vie au jour de la parousie et sur les croyants ressuscités (1). Celui qui jugera, c'est, d'après certains passages (2 Thess. I, 5-6; II, 11-12; 1 Cor. V, 13; Rom. II, 2, 3, 5; XIV, 10), Dieu, et d'après d'autres (1 Cor. IV, 4-5; 2 Cor. V, 10), le Christ, deux affirmations qui se concilient dans une troisième, énoncée Rom. II, 16, que Dieu jugera par Christ les actions secrètes des hommes. Dans 1 Cor. VI, 2-3, Paul déclare même que les saints, c'est-à-dire les chrétiens, jugeront le monde et même les anges, tout comme ils participeront au règne de leur Seigneur Jésus-Christ. Tandis que la parole de Jésus-Christ annonçant à ses douze disciples qu'ils seront assis sur douze trônes pour juger avec lui les douze tribus d'Israël (Matth. XIX, 28), énonce une idée dont l'exécution est facile à se représenter, il est malaisé de concevoir comment la multitude des chrétiens, qui seront eux-mêmes objet du jugement de Christ, jugeront les autres hommes et même les anges. Ce n'est d'ailleurs qu'une seule fois qu'il émet cette idée, tandis qu'il revient à plusieurs reprises sur l'espoir qu'il a de voir les lecteurs de ses épîtres être irréprochables au jour du jugement (1 Thess. III, 13; V, 23; Gal. VI, 9; 1 Cor. I, 8; Col. I, 21-23; Phil. I, 10). et devenir ainsi un sujet de gloire pour l'apôtre qui leur a fait connaître l'Evangile (1 Thess. II, 19; 2 Cor. I, 14; Phil. II, 16).

De ce jugement, qui portera sur toutes les actions des hommes et sur leurs pensées les plus secrètes (1 Cor. III, 13; IV, 5; Rom. II, 16), quelle sera la norme? Ce sera la conduite de l'homme, mise en regard des lumières qu'il a reçues. Chacun sera jugé selon ses œuvres, suivant le bien ou le mal qu'il aura fait pendant sa vie (1 Cor. III, 8; IV, 5; 2 Cor. V, 10; XI, 15; Rom. II, 5-6, 13; Eph. VI, 8; Col. III, 23-24). Tous ceux qui au-

(1) Nous comparaîtrons tous devant le tribunal de Dieu, Rom. XIV, 10; voir aussi II, 1-11.

ront péché sans la loi périront aussi sans la loi, et tous ceux qui auront péché ayant la loi seront jugés par la loi (Rom. II, 12). En somme, chacun moissonnera ce qu'il aura semé (Gal. VI, 7).

A la suite de ce jugement, il y aura deux catégories de personnes : les condamnés d'une part, les sauvés ou absous de l'autre. Le sort des sauvés, c'est la vie éternelle, c'est la participation à la gloire et au royaume de Dieu (1 Thess. II, 12; 2 Thess. II, 14; Gal. VI, 8; 2 Cor. V, 17; Rom. II, 7, 10; V, 2; Rom. V, 17; VIII, 13, 18; IX, 22; Col. I, 27; III, 4). C'est, par conséquent, le repos et la consolation éternelle pour ceux qui ont été affligés par fidélité à l'Evangile (2 Thess. I, 6-7; II, 16), c'est la connaissance parfaite (1 Cor. XIII, 12), c'est l'héritage de Dieu, l'héritage des saints dans la lumière (Rom. VIII, 17; Eph. I, 14, 18; Col. I, 12; III, 24), c'est la liberté glorieuse des enfants de Dieu (Rom. VIII, 21), c'est la conformité avec le Fils de Dieu (Rom. VIII, 29; Eph. IV, 13; Phil. III, 20-21). C'est en un mot la vie éternelle dans le royaume de Dieu, tout ce qui peut satisfaire les désirs légitimes de la nature humaine, si bien que les afflictions du moment présent peuvent être considérées comme légères en comparaison de la gloire sans mesure et sans limite qui est à venir (2 Cor. IV, 17-18). On conçoit dès lors que l'annonce d'une telle espérance, qui devait être réalisée dans un temps relativement court, puisque le grand nombre des chrétiens vivant au temps de Paul devaient être les témoins de l'apparition subite et glorieuse de Jésus-Christ, fût vraiment un Evangile, une bonne nouvelle.

Si, d'une manière générale, le sort commun des croyants, c'est le salut, la vie éternelle dans le royaume de Dieu, Paul paraît pourtant avoir eu l'idée qu'il y aurait différents degrés dans cette félicité. C'est ce qui semble ressortir du principe général que chacun recevra selon ses œuvres, et aussi du contenu de la péricope 1 Cor. III, 8-15, d'après laquelle l'œuvre de chacun sera éprouvée par le feu au jour du jugement (le contexte montre évidemment qu'ici le feu est pris dans le sens figuré d'épreuve, d'examen). Il pourra arriver qu'à l'épreuve suprême, cette œuvre ne subsiste pas, ce qui n'empêchera pas son auteur d'être sauvé, mais non sans peine, comme au travers du feu. Comme chaque ouvrier avec Dieu est récompensé selon son propre travail (1 Cor. III, 8), il est naturel de penser que celui dont le travail

sera reconnu de peu de valeur au jour du jugement, aura une récompense moindre que celui dont l'œuvre a subi victorieusement l'épreuve suprême. On peut également supposer qu'aux yeux de Paul, l'incestueux de Corinthe, contre lequel il a jugé « qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus » (1), ne devait pas avoir dans le royaume la même place que ceux qui ont travaillé fidèlement à leur sanctification.

Si le jugement aboutit, pour les croyants, et, d'une manière générale, pour tous ceux qui, en persévérant à faire le bien, cherchent la gloire. l'honneur et l'immortalité, à la vie éternelle (Rom. II, 5-10), quel sera le sort de ceux qui désobéissent à la vérité et obéissent à l'injustice, pour parler avec Rom. II. 8-9, de ceux qui font le mal ? A eux la colère et l'indignation divine, la tribulation et l'angoisse (Rom. II, 8-9, voir aussi I Thess. I, 10; V, 9-10). Mais sous quelle forme se manifestera cette colère divine? quel châtiment atteindra ceux qui en seront les objets?... Voici, par ordre chronologique, les paroles de Paul qui répondent à cette question.

I Thess. I, 3 : Lorsque les hommes diront : paix et sûreté, alors une *ruine soudaine* les surprendra, comme les douleurs surprennent une femme enceinte et ils n'échapperont point.

2 Thess. I, 6-9 : N'est-il pas conforme à la justice de Dieu, de rendre l'affliction à ceux qui vous affligent, et de vous donner, à vous qui êtes affligés, du repos avec nous, lorsque le Seigneur Jésus apparaîtra, venant du ciel, avec les anges de sa puissance, au milieu de flammes de feu, faisant justice de ceux qui ne connaissent point Dieu et qui n'obéissent pas à l'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ ? Ils seront punis d'une *perdition éternelle*, loin de la face du Seigneur et de la gloire de sa puissance.

II, 8-12 : Alors sera manifesté l'impie, que le Seigneur Jésus *détruira* par le souffle de sa bouche et qu'il *anéantira* par l'éclat de son avènement. Cet impie apparaîtra par la puissance de Satan, avec toute espèce de miracles, des signes et des prodiges menteurs, et avec toutes les séductions de l'injustice pour

(1) I Cor. V, 3-5, parole dont le sens n'est pas clair. Nous croyons, quant à nous, que l'apôtre condamne le dit individu à mort, afin qu'il cesse de pécher, et qu'il puisse, au jour de Christ, ressusciter pour le salut.

ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. Et c'est pour cela que Dieu leur envoie une puissance d'égarement, qui les fait croire au mensonge, afin que tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui ont pris plaisir à l'injustice, tombent sous son jugement.

Gal. v, 21 : Ceux qui commettent de telles choses (les différents défauts et vices signalés comme œuvres de la chair dans les lignes qui précèdent) n'hériteront pas le royaume de Dieu.

Gal. vi, 8 : Celui qui sème pour sa chair moissonnera de la chair la *corruption*.

1 Cor. i, 18 : La parole de la croix est une folie pour *ceux qui périssent*.

1 Cor. iii, 16-17 : Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'esprit de Dieu habite en vous? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le *détruira*.

vi, 9-10 : Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront point le royaume de Dieu ? Ne vous abusez point: ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les diffamateurs, ni les rapaces, n'hériteront le royaume de Dieu.

2 Cor. iv, 3-4 : Si notre Evangile est encore voilé, il n'est voilé que pour *ceux qui périssent*, pour les incrédules.

2 Cor. iv, 15-16 : Nous sommes devant Dieu la bonne odeur de Christ parmi ceux qui sont sauvés et parmi *ceux qui périssent;* pour ceux-ci, *une odeur de mort qui donne la mort*, pour ceux-là une odeur de vie qui donne la vie.

vii, 10 : La tristesse selon Dieu produit une repentance qui conduit au salut, tandis que la tristesse du monde *produit la mort*.

Rom. i, 32 : Bien que les hommes connaissent le décret de Dieu déclarant *dignes de mort* ceux qui commettent de telles actions (29-31), non seulement ils les font, mais encore ils approuvent ceux qui les commettent.

ii, 12 : Tous ceux qui ont péché sans la loi *périront* aussi sans la loi.

iii, 23-24: Il n'y a pas de distinction, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu.

vi, 23 : Le salaire du péché, *c'est la mort*.

vii, 5 : Lorsque nous vivions selon la chair, les passions mau-

vaises, excitées par la loi, agissaient dans nos membres et produisaient *du fruit pour la mort.*

VIII, 6 : L'affection de la chair produit *la mort.*

VIII, 13 : Si vous vivez selon la chair, *vous devez mourir.*

IX, 22 : Qu'y a-t-il à dire, si Dieu voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande longanimité des vases de colère faits pour *la perdition.*

Eph. II, 1-2 : Et vous, vous étiez *morts* par vos fautes et par vos péchés, auxquels vous vous êtes abandonnés autrefois (cf. 4-6).

V, 5 : Sachez-le bien, ni l'impudique, ni l'impur, ni l'avare qui est un idolâtre, n'a part à l'héritage du royaume de Christ et de Dieu.

Phil. I, 28 : Sans vous laisser intimider en rien par vos adversaires, ce qui est une preuve de *perdition* pour eux, mais de salut pour vous.

III, 18-19 : Il y en a plusieurs qui ont une conduite telle, qu'ils sont les ennemis de la croix du Christ. Leur fin est *la perdition.*

Si l'on se rappelle que le salut, c'est la vie éternelle, la participation au royaume et à la gloire de Dieu, que la condition du salut c'est la possession de l'esprit du Christ, que pour ceux qui n'ont pas cru en Christ et ne sont pas morts en Christ, il n'y a pas de résurrection au dernier jour, parce qu'en tant que descendants d'Adam tous les hommes sont charnels, pécheurs et mortels, il est naturel de penser *a priori* que la punition qui, au jour du jugement, frappera les incrédules et les injustes, sera la mort. Cette conclusion logique de la notion que Paul se fait du péché et de la rédemption nous paraît amplement confirmée par les textes que nous venons d'énumérer. L'homme de péché, dont parle 2 Thessaloniciens, sera détruit par le souffle de la bouche du Seigneur, il sera anéanti (καταργήσει) (1). Ceux qui affligent les chrétiens de Thessalonique seront punis d'une perdition éternelle (ὄλεθρον αἰώνιον). Ceux qui n'ont pas cru à l'Evangile sont appelés ceux qui périssent (οἱ ἀπολλύμενοι) 2 Thess. II, 10; I Cor. I, 18; 2 Cor. II, 15; IV, 4, et leur fin est désignée par le terme de perdition (ἀπώλεια) Phil. I, 28; III, 19.

(1) De κατάργειν rendre inactif, abroger, abolir.

Ces expressions ne sauraient signifier autre chose que l'anéantissement, l'abolition de la personnalité, corps et âme. Bien loin d'avoir le sens figuré, il est aisé de montrer que, partout où le terme de mort paraît avoir ce sens et signifie un état spirituel dégénéré, il ne l'a qu'en tant que cet état de mort spirituelle est la première manifestation, le premier degré de la mort totale, ainsi Eph. II, I, 5 ; Rom. VII. 7-14. Vouloir à tout prix, comme le font tous les exégètes catholiques, et un nombre diminuant de jour en jour d'exégètes protestants, entendre les termes de mort, perdition, destruction, dans le sens de vie dans la souffrance, c'est s'insurger contre un des principes essentiels de l'exégèse, à savoir qu'un terme doit être pris dans son sens ordinaire et propre, toutes les fois que le sens figuré n'est pas imposé par le contexte. Or ce n'est certes pas le cas dans les passages énumérés plus haut. Du reste, pourquoi y aurait-il une punition différente pour les injustes décédés avant la parousie et ceux qui seront encore en vie au moment de celle-ci?

Mais, nous dira-t-on, tout en admettant que l'apôtre a posé nettement le principe que la mort, la destruction de la personnalité, est la conséquence du péché, ne rencontrons-nous pas dans ses épîtres quelques passages exprimant l'espoir, plus même, la certitude qu'en définitive tous les hommes seront sauvés ? C'est ce que nous allons examiner, en suivant également l'ordre chronologique de ses épîtres.

Nous rencontrons d'abord dans I Cor. XV la péricope 20 à 28, spécialement le v. 22 : Comme tous meurent en Adam, de même tous revivront en Christ ; et le v. 28 : Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous. — Il est évident que cette dernière expression « Dieu tout en tous » exprime la certitude de l'apôtre Paul qu'un jour tout ce qui fait obstacle à la volonté et à l'action de Dieu aura disparu, que Dieu régnera sans conteste sur la nature et sur tous les êtres existants. C'est du reste l'espoir de tout chrétien qui, résolument monothéiste, croit au triomphe définitif de Dieu, et donc du bien. Mais cette certitude impliquait-elle pour Paul celle du salut universel de tous les hommes? En tout cas, elle n'apparaît pas dans le présent texte. Il est vrai que tous les hommes meurent en Adam, c'est-à-dire en tant que tous sont

descendants d'Adam. Mais, pour revivre en Christ, il faut qu'ils aient cru en Christ, qu'ils se soient endormis en Christ, comme dit le v. 18. Car, comme le marque le v. 23 : tous revivront en Christ. mais chacun à son propre rang : Christ est les prémices. puis ceux qui sont à Christ ressusciteront à son avènement, ensuite viendra la fin. Ainsi il n'est en tout cas pas question de la résurrection de ceux qui sont décédés avant la parousie sans avoir cru en Christ. Ceux-là sont absolument exclus du royaume de Dieu. Quant aux incroyants, aux injustes encore vivants lors de la parousie, notre texte n'exclut pas absolument leur conversion future. Il affirme simplement ceci, qu'après le retour de Jésus-Christ, celui-ci régnera et que, pendant son règne, il détruira tout empire, toute domination, toute puissance, y compris la mort, puissance qui sera détruite la dernière. Puis, quand Christ aura mis tous ses ennemis sous ses pieds, il remettra le royaume à Dieu le Père, et alors viendra la fin (τὸ τέλος) c'est-à-dire le règne de Dieu au sens plein du terme, le règne de la perfection. L'expression « mettre ses ennemis sous ses pieds » n'exclut pas d'une manière absolue la possibilité pour Jésus d'en triompher moralement, c'est-à-dire de les amener à reconnaître volontairement sa suprématie. Mais en tout cas, il aura aboli (καταργήσῃ) tout empire, toute domination, toute puissance (ἀρχήν, ἐξουσίαν, δύναμιν), expressions qui, chez Paul, désignent les différentes catégories d'esprits mauvais dont Satan est le chef. Donc, en tout cas, ou ces esprits mauvais seront exclus définitivement du royaume de Dieu et anéantis, notion qui s'accorde le mieux avec l'ensemble de l'enseignement de Paul, ou bien ils auront fini par se soumettre à Christ. idée qui n'est jamais expressément affirmée par Paul.

Dans ce même chapitre xv, on a également relevé, en faveur de l'universalisme, la péricope 42-49, spécialement le v. 49 : « Comme nous avons porté l'image de celui qui est terrestre, nous porterons aussi l'image de celui qui est céleste. » Mais il est à remarquer : 1° que cette parole s'applique aux croyants « nous » et pas nécessairement à tous les hommes ; 2° que le v. 45 rappelle que, si Adam a été fait âme vivante et par conséquent mortelle, Jésus-Christ, le dernier Adam, est esprit vivifiant et par suite incorruptible, ce qui implique la nécessité d'un rapport avec lui pour participer à son incorruptibilité ;

3° que ce texte ne se prononce pas sur la question de savoir si tous les hommes ou seulement quelques-uns croiront en lui.

Un troisième passage allégué en faveur de l'universalisme est Rom. v, 12-21, où Paul, mettant en parallèle l'influence de la désobéissance du premier homme avec celle de l'obéissance de Jésus-Christ, relève la supériorité de la seconde au point de vue de son extension. 15 : Si, par la faute d'un seul, beaucoup (οἱ πολλοὶ) sont morts, combien plus la grâce de Dieu et le don qu'il nous a fait dans sa grâce par un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils abondé pour beaucoup (εἰς τοὺς πολλούς). 18 : Ainsi donc, comme par une seule faute la condamnation s'étend à tous les hommes, de même, par un seul acte de justice, la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes. 20-21 : Où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché a régné en donnant la mort, ainsi la grâce régnât par la justice, pour donner la vie éternelle par notre Seigneur Jésus-Christ.

Paul, dit-on, enseigne dans cette péricope que, par suite de la faute d'Adam, tous les hommes sont devenus pécheurs et par suite soumis à la mort, mais que l'action de la grâce de Dieu en Jésus-Christ a surabondé sur celle du péché, et que, par conséquent, elle procurera la vie à tous les hommes.

Cette interprétation dépasse, croyons-nous, la véritable pensée de Paul. Sans doute, pour lui, l'œuvre de Christ est en principe suffisante pour sauver tous les hommes. Mais Christ demeure le médiateur nécessaire du salut, cf. v. 15, 17, 21, et Paul ne dit pas que tous croiront en Jésus-Christ, que tous bénéficieront de cet acte de justification qui, en principe, s'étend à tous les hommes.

Beaucoup plus favorable à la thèse de l'universalisme est la péricope Rom. xi, 25-32, spécialement le v. 26, qui affirme que tout Israël sera sauvé, et le v. 32, déclarant que « Dieu a enfermé tous les hommes dans la rébellion pour faire miséricorde à tous ». Cette déclaration prise en elle-même et isolément est nettement et franchement universaliste. Mais ce serait dépasser la pensée de l'apôtre que d'y voir l'expression d'une doctrine arrêtée et conséquente avec elle-même. Car voyez dans ce même chapitre xi ce qu'il écrit aux v. 20-23 : Ces branches — il s'agit des branches de l'olivier cultivé qui représente le peuple d'Israël — ont été retranchées à cause de leur incrédulité, et

toi, tu subsistes par la foi : ne t'enorgueillis pas, mais crains. Car si Dieu n'a point épargné les branches naturelles, il ne t'épargnera pas non plus. Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu ; sa sévérité envers ceux qui sont tombés et sa bonté envers toi, *si toutefois tu te maintiens dans sa bonté, autrement tu seras aussi retranché.* Et quant à eux, *s'ils ne persistent pas dans l'incrédulité,* ils seront aussi greffés : car Dieu est puissant pour les greffer de nouveau.

Ainsi, dans le même chapitre, Paul enseigne une prédestination universelle au salut, et met en garde ses lecteurs contre une conduite qui les exposerait à être exclus du salut. Du reste, après avoir écrit ce passage dans l'épître aux Romains, Paul continue, dans ses épîtres ultérieures, à s'exprimer comme s'il allait de soi qu'un certain nombre d'hommes seront exclus du royaume de Dieu. (1)

C'est également l'objection que l'on peut adresser à ceux qui allèguent comme universaliste le passage Col. I, 19-20 : « Il a plu à Dieu de faire habiter en lui (Jésus-Christ) toute sa plénitude, et, par lui, de réconcilier toutes choses avec lui-même, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux, ayant fait la paix par le sang de sa croix » ; et le texte analogue d'Eph. I, 9-10 : « Dieu nous a fait connaître le mystère de sa volonté, suivant le dessein que, dans sa bienveillance, il avait d'avance formé en lui-même — pour l'exécuter quand les temps seraient accomplis — de réunir toutes choses en Christ, tant celles qui sont dans les cieux que celles qui sont sur la terre. » On peut encore rapprocher de ces deux textes 2 Cor. V, 19 : « Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même, en n'imputant pas aux hommes leurs offenses, et il a mis en nous la parole de réconciliation. » Si, en effet, ces textes nous présentent Christ comme un agent de conciliation universelle, le contexte nous montre qu'il ne l'est *en fait* que pour ceux qui, par la foi, acceptent d'être réconciliés avec Dieu (cf. Col. I, 23 ; Eph. I, 3-13 ; 2 Cor. V, 20).

Nous pouvons donc conclure sur ce point spécial qu'aux yeux de Paul la grandeur et l'excellence de la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ est telle qu'elle est, en principe, pleinement suffisante pour amener au salut tous les hommes, mais

(1) Cf. Eph. V, 5-6 ; Phil. I, 28 ; III, 19.

qu'en fait elle n'est efficace que pour ceux qui l'acceptent par la foi. Bien plus, dans maint passage, il affirme que ces derniers n'ont cru que parce qu'ils y avaient été prédestinés avant la création du monde. S'il faut reconnaître que, dans Rom. XI, 26-32, à la fin du chapitre où il traite spécialement de la prédestination, il annonce que tout Israël sera sauvé et que Dieu fera miséricorde à tous les hommes, il est certain que cette affirmation nette et précise du salut universel est *unique* dans ses épîtres. Aussi nous paraît-il difficile de la faire prévaloir contre les nombreux passages qui, sous une forme ou une autre, nous présentent la mort comme le salaire du péché, et la foi en Jésus-Christ, source de vie, comme la condition de la résurrection, textes d'où il appert qu'en tout cas, les incroyants et les injustes décédés avant la parousie seront privés du salut, puisqu'ils ne ressusciteront pas. Ajoutons encore que cette déclaration universaliste ne concerne que les êtres humains, ce qui implique que, même dans l'hypothèse d'une rédemption universelle de tous les hommes, les puissances sataniques en seraient exclues.

Une remarque encore à propos du jugement, c'est qu'au fond cette notion est un hors-d'œuvre dans ce qu'on peut appeler le système paulinien, tout comme son idée de la résurrection au jour de Christ. Si c'est la foi en Christ, l'union mystique avec le Christ glorifié qui est le principe de la vie éternelle, comme elle est la condition de la justification, principe central du paulinisme, la conclusion logique de ce principe est d'abord que, pour le croyant, la mort n'est que la mort du corps de chair et de sang, mais non celle de l'esprit, lequel, bien loin d'être séparé par elle de Dieu et de Christ, est réuni avec eux. Nous avons vu que Paul a exprimé deux fois cette idée dans 2 Cor. V, 1-8 et dans Phil. I, 21-23. Il résulte en second lieu de ce principe que le jugement des humains, le triage entre les justes et les injustes, les croyants et les incroyants, se fait déjà dans cette vie-ci, par l'attitude qu'ils prennent en face de Jésus-Christ. Ce jugement implicite s'exécutant à l'heure de la mort, par le fait que, pour les uns, celle-ci est définitive et que, pour les autres, elle est un simple changement d'habitation, pour parler avec Paul, le jugement final à grand orchestre n'a pas sa raison d'être. De plus, comme la grande doctrine de Paul est celle du salut par grâce, par le moyen de la foi, du salut don de

Dieu et non salaire, récompense due à certaines prestations, la notion d'un jugement, où chacun sera jugé selon ses œuvres, ne cadre pas avec cette doctrine. Sa présence dans les épîtres de Paul — comme d'ailleurs dans la théologie johannique, où elle cadre encore moins — ne s'explique que par l'influence des conceptions messianiques judaïques qui étaient celles de la première communauté chrétienne, et dans lesquelles Paul le pharisien avait été élevé. Elle faisait trop corps avec l'espérance du prochain avènement du Messie pour que l'apôtre pût y renoncer.

LE ROYAUME DE DIEU

Le jugement dernier ne clôture pas l'activité du Christ, et, à ce propos, il nous faut revenir sur I Cor. XV, 24-28, dont nous avons déjà dit deux mots à l'occasion de l'universalisme. D'après ce passage, le jugement dernier marque plutôt le commencement du règne visible, extérieur, du Christ, de ce règne auquel participeront les croyants (Rom. V, 17 ; I Cor. IV. 8-9 ; 2 Tim. II, 12 et Apoc. V, 10). Ce règne, dont Paul ne détermine pas la durée en chiffres précis, comme le fait l'Apocalypse qui la fixe à mille ans (Apoc. XX, 2-5), durera jusqu'à ce que le Christ ait mis tous ses ennemis sous ses pieds (I Cor. XV, 25), par conséquent jusqu'à ce qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur à la gloire de Dieu le Père (Phil. II, 9-11). Quand toute puissance adverse sera détruite, Jésus remettra le royaume à Dieu le Père, et ce sera la fin, c'est-à-dire la fin de l'économie présente, avec ses difficultés et ses luttes, son mélange de bien et de mal, et le commencement du royaume de Dieu, de l'ère de la perfection. Car, comme nous l'avons déjà remarqué, les pécheurs de tout ordre qui ne se sont pas repentis et n'ont pas cru à l'Evangile, sont absolument exclus du royaume de Dieu. Une fois sa tâche terminée, le péché et la mort détruits sans retour, le Fils lui-même sera soumis à Dieu le Père (I Cor. XV, 28), et il ne sera plus qu'un premier-né entre plusieurs frères (Rom. VIII, 29).

Ce n'est que dans I Cor. XV que Paul parle expressément d'un règne de Christ, s'étendant entre le moment de son avènement et celui où le triomphe complet de la volonté de Dieu

amènera l'existence du royaume de Dieu proprement dit. Les autres passages, où il parle de la parousie et du royaume de Dieu, n'excluent pas cette conception, mais semblent supposer plutôt que le royaume de Dieu commencera à l'avènement même du Christ, celui-ci régnant au nom de Dieu. De là cette expression « le royaume de Christ et de Dieu », que l'apôtre emploie Eph. v, 5.

Est-ce l'avènement du Christ avec la résurrection des croyants morts et la transformation des croyants vivants, qui constituera la révélation des fils de Dieu que la création attend avec un ardent désir d'après Rom. VIII, 18-22 ? Ou bien faut-il placer cette révélation des fils de Dieu à la fin du règne de Christ, quand il aura triomphé de toutes les puissances hostiles à Dieu ? Si I Cor. XV, 24-28 marque la pensée définitive de l'apôtre, c'est évidemment à ce dernier moment qu'il faut s'arrêter, car c'est alors seulement qu'ils seront pleinement héritiers de Dieu, cohéritiers de Christ, et en cette qualité, participants à la gloire divine (Rom. VIII, 17-18 ; V, 2 ; I Thess. II, 12 ; 2 Cor. IV, 17 ; Eph. I, 18). Quoi qu'il en soit de ce point spécial, Paul ne juge la rédemption pleinement accomplie que lorsque la nature elle-même sera délivrée de la servitude de la corruption, et participera, elle aussi, à la liberté glorieuse des enfants de Dieu, lorsque la mort ne régnera plus sous aucune forme dans le monde (Rom. VIII, 19-23 ; I Cor. XV, 26).

Dans le royaume de Dieu, les croyants, possesseurs d'un corps spirituel et incorruptible (I Cor. XV, 42-54), jouiront de la vie éternelle, c'est-à-dire de la vie pleine et parfaite, à tous les points de vue. Ils posséderont la connaissance parfaite de toutes choses, connaissance intuitive, face à face, comme dit l'apôtre (I Cor. XIII, 8-12), singulièrement supérieure à la connaissance imparfaite et obscure que nous possédons actuellement. Ils s'aimeront parfaitement les uns les autres, car la charité n'a pas de fin (I Cor. XIII, 8) ; elle est de tous les temps, puisque l'amour est la loi même du royaume de Dieu réalisé, comme elle est déjà aujourd'hui le devoir suprême du chrétien. Ce sera, pour tous les croyants, la justice, la paix et la joie par le Saint-Esprit (Rom. XIV, 17), ce qui implique une communion parfaite avec Dieu, idée qui n'est pas expressément marquée par l'apôtre, mais qui nous paraît incluse non seulement dans le texte que nous venons de citer, mais dans le fait de la participation

à la gloire de Dieu. Et comme Jésus participe déjà depuis son ascension à cette gloire divine, les croyants, en y participant à leur tour, jouiront aussi pour l'éternité de la compagnie de Jésus (1 Thess. IV, 17).

Où sera le séjour des élus ?... L'idée générale des croyants d'alors, impliquée d'ailleurs par l'attente du retour de Christ ici-bas et de la transformation de la terre actuelle, était que ce serait notre terre elle-même qui serait le théâtre de cette réalisation glorieuse du royaume de Dieu. Et cette idée cadre bien avec la conception géocentrique de l'univers qui était celle des premiers chrétiens comme de tout le monde antique. L'apôtre Paul ne paraît pas en être resté à cette croyance. D'après 1 Thess. IV, 17 (1) ; 2 Cor. V, 1-2 (2) ; Eph. II, 6 (3), il semble plutôt avoir pensé que le séjour des élus doive être dans les cieux, dans ce troisième ciel ou paradis où il raconte avoir été un jour ravi en esprit (2 Cor. XII, 2-4).

Paul n'aborde jamais, remarquons-le en terminant, la question du sort des hommes morts avant Jésus-Christ. Faut-il voir dans l'indication que, devant Jésus, tout genou fléchira non seulement dans les cieux et sur la terre, mais aussi *sous la terre* (Phil. II, 10-11), l'idée que les morts entrés dans le scheol participeront aussi à son règne, idée qui pourrait être aussi celle de Rom. XIV, 9 (4), il est impossible de l'affirmer. Seraient-ce les fidèles de l'ancienne alliance qu'il faut entendre par ces

(1) Ensuite, nous les vivants, restés sur la terre, nous serons enlevés tous ensemble avec eux (les ressuscités) au milieu des nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur.

(2) Nous savons que, si notre demeure terrestre, qui n'est qu'une tente, est détruite, nous avons dans le ciel un édifice qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme. Aussi gémissons-nous dans cette tente, désirant avec ardeur d'être revêtus de notre habitation céleste.

Sans doute, remarquerons-nous, cette demeure éternelle est ici le corps spirituel et incorruptible du croyant, mais, en disant que cette demeure éternelle est dans le ciel, l'apôtre ne marque-t-il pas que c'est dans le ciel que le croyant sera revêtu de ce corps nouveau ? !

(3) Dieu nous a ressuscités ensemble et nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Jésus-Christ. — Il y a là, sans doute, une expression proleptique, mais qui paraît bien désigner le ciel comme séjour des rachetés.

(4) C'est pour être le Seigneur des morts et des vivants que Christ est mort et a repris vie.

saints avec lesquels Jésus apparaîtra d'après I Thess. III, 13, c'est ce qu'il est également impossible de déterminer à coup sûr. Ce silence de l'apôtre Paul montre une fois de plus que, dans ses épîtres, il ne se préoccupe que de répondre aux besoins religieux et pratiques des Eglises fondées par lui, et non d'examiner et de résoudre les questions dogmatiques, sans intérêt direct pour la vie spirituelle des destinataires de ses épîtres, que pouvait soulever, dans les esprits philosophiques, le contenu de sa prédication évangélique.

Ce serait dépasser le cadre de cette étude de théologie biblique, comme telle purement objective, que d'examiner si et dans quelle mesure le chrétien du XXe siècle peut s'approprier les croyances eschatologiques de l'apôtre. Nous renvoyons pour cela nos lecteurs à notre brochure sur *L'Espérance chrétienne de l'au-delà* (1). Relevons seulement le fait que la différence très grande existant entre la conception antique de l'univers et la conception moderne, notre connaissance plus complète de l'histoire de l'humanité et le non-retour du Christ à l'époque espérée par la première génération chrétienne, entraînent naturellement des modifications importantes dans la forme que le chrétien d'aujourd'hui doit donner à ses espérances d'avenir. Il y a là une nécessité dogmatique évidente, à laquelle il est impossible de se soustraire pour l'homme qui veut penser sa foi avec les idées de son temps. Mais, quelques divergences que la différence des horizons intellectuels fasse surgir entre nos espérances eschatologiques et celles de l'apôtre Paul, il reste, sur ce point, ceci de commun entre lui et nous, c'est la ferme espérance que le Dieu qui, par sa grâce, a commencé en nous l'œuvre du salut, en poursuivra l'achèvement et nous fera participer un jour, dans l'au-delà, à la plénitude de la vie divine et éternelle, à la gloire de son royaume, à la pleine possession de notre dignité de fils de Dieu. C'est là la bonne nouvelle du salut. L'éliminer de l'Evangile et prétendre néanmoins vouloir garder celui-ci, ce serait l'émasculer en en faisant simplement une loi morale nouvelle sans l'accompagner du levier nécessaire à l'effort pour l'accomplir : la confiance dans la grâce d'un Dieu qui nous aime non seulement pour un temps, mais pour l'éternité.

LOUIS EMERY.

(1) Lausanne 1913, librairie Rouge.

A PROPOS DU BERGSONISME

La philosophie de M. Bergson a ceci de particulier que réclamant de ses adorateurs le sacrifice complet de la raison elle provoque chez eux une admiration sans réserve. Par contre, ceux qui ne peuvent consentir à ce sacrifice la jugent fort sévèrement, quelle que soit la tendance philosophique ou religieuse à laquelle ils appartiennent. Trois volumes parus dernièrement sont significatifs à cet égard.

M. Frank Grandjean vient en effet de publier à Genève, en l'honneur de M. Bergson, un hymne enthousiaste intitulé : *Une révolution dans la philosophie* (1). Cette révolution, un philosophe catholique, Mgr Albert Farges, en conteste l'importance comme la nouveauté et il la soumet à un examen détaillé (2). Poursuivant ses études sur le romantisme, M. René Berthelot enfin nous donne l'étude la mieux raisonnée et la plus approfondie qui ait été faite de la philosophie bergsonienne (3). Sa critique, à bien des égards, nous paraît définitive.

M. Grandjean a un grand mérite, c'est d'écrire dans une langue limpide et de rendre accessible au public une philosophie hérissée de difficultés. Son livre renferme en outre des renseignements détaillés sur la vie et les œuvres de M. Bergson ; dans les grandes lignes il constitue un exposé fidèle de ces dernières. Toutefois il prête le flanc à de graves critiques.

M. Grandjean tout d'abord, suivant une méthode chère aux disciples de M. Bergson, aime à faire ressortir l'extraordinaire

(1) *Une révolution dans la philosophie. La doctrine de M. Henri Bergson.* Genève, Atar ; Paris, Alcan (1913).

(2) *La philosophie de M. Bergson*, Paris, 5, Rue Bayard (1913.)

(3) *Un romantisme utilitaire ; le pragmatisme chez Bergson.* Paris, Alcan (1913).

originalité de la philosophie nouvelle en la comparant avec les divers systèmes philosophiques dont la pensée humaine s'est contentée jusqu'à elle. Or, les exposés historiques de ces systèmes sont d'une extrême brièveté et déforment la pensée qu'ils sont censés reproduire. Il y a là une simplification abusive et que ne saurait excuser un désir, légitime en soi, de vulgariser les problèmes. Nous lisons par exemple les lignes stupéfiantes que voici : « Jusqu'à Kant, la notion de temps n'avait eu presque pas de place dans la philosophie. Seul le vieil Héraclite lui avait reconnu une importance capitale » (p. 64). Comme si Platon, sans parler d'Aristote, de saint Augustin et de bien d'autres encore, n'avaient pas abordé et tenté de résoudre le troublant problème du temps et du devenir. Jusqu'à M. Bergson, nous dit encore M. Grandjean, la philosophie est toujours montée hardiment « jusqu'au sommet de l'abstraction » pour lui demander « le pourquoi de la réalité ». Elle a fini « par ériger au faîte du monde ce fantôme imposant et creux qu'elle appelle le principe des choses » (p. 32-33). De pareilles affirmations sont pour le moins étranges. A notre connaissance. la plupart des philosophes, de Platon à nos jours, ont affirmé un dualisme qu'ils ne pouvaient surmonter entre la matière et l'esprit, entre le devenir et la substance, entre le continu et le discontinu. C'est bien plutôt M. Bergson, nous semble-t-il, qui aspire à tout ramener à un principe unique en considérant la matière comme de l'esprit inverti et en déclarant que seul le devenir est la réalité suprême. Une autre idée également chère à M. Grandjean est la suivante : la philosophie (toujours avant M. Bergson) a constamment et obstinément « voulu employer l'abstraction » (p. 32). Nous nous demandons en quoi l'intuition préconisée par Descartes ou par Spinoza, en quoi les jugements synthétiques à priori de Kant relèvent du procédé d'abstraire. Un éclaircissement sur ce point eût été pour le moins nécessaire. Parlant de Pascal, M. Grandjean ne craint pas d'affirmer que chez ce penseur « le cœur ou l'instinct peut s'appeler le bon sens ou l'intuition » (p. 44). Et cependant c'est Pascal qui a dit : « La seule religion contre nature, contre le sens commun est la seule qui ait toujours subsisté ». Mais il est inutile de poursuivre ; à chaque page, pour ainsi dire, du livre de M. Grandjean, les allusions historiques auraient besoin d'être complétées, sinon rectifiées.

Ce livre a encore un autre défaut, nous semble-t-il ; son auteur accepte trop facilement, et sans les critiquer, les idées fondamentales de M. Bergson. M. Grandjean par exemple admet sans discussion que « l'on ne peut concevoir deux homogènes » (p. 69), ce qui est faux. Le temps et l'espace sont tous deux homogènes et cependant ils ne sauraient se confondre, car le premier est homogène dans son écoulement ou dans sa succession, le second l'est dans sa coexistence ou sa simultanéité. Une autre contradiction plus flagrante encore est celle-ci. M. Grandjean affirme, après M. Bergson, la différence de nature qui existe entre l'instinct et l'intelligence, l'intuition et la raison ; puis, toujours avec M. Bergson, il déclare que la raison a cependant sa place légitime dans la philosophie nouvelle, la dialectique n'étant qu'une détente de l'intuition. Il faudrait dans ce cas expliquer comment la raison a pu jaillir par détente de cette intuition dont elle diffère par nature, et c'est ce que M. Grandjean ne fait pas. C'est également sans preuves aucunes que celui-ci caractérise à maintes reprises la philosophie de M. Bergson comme étant la philosophie du bon sens. Or où est la marque du bon sens le plus avisé ? Est-ce d'admettre un dualisme dans l'univers ou de proclamer avec M. Bergson que les objets individuels ne sont que des apparences fondues en réalité dans le grand tout ? M. Grandjean reconnaît toutefois que la philosophie nouvelle est allée trop loin dans ce dernier sens (p. 163) et que l'existence d'un élément permanent est indéniable ; mais il ne voit pas que cette concession fait crouler tout l'édifice bergsonien et rendrait nécessaire une construction nouvelle.

Si les réserves que nous venons de faire sont fondées, l'œuvre de M. Bergson n'est pas un bouleversement formidable de toute la philosophie contraignant l'homme « pour la première fois depuis qu'il pense à secouer définitivement ses habitudes ancestrales de méditer » (p. 12). Nous avons peine à admettre avec M. Grandjean que M. Bergson soit le philosophe de son époque et qu'à lui seul incombe « la fonction de penser et d'exprimer clairement ce que tous ses contemporains sentent d'une manière confuse » (p. 160).

Libre à chacun de déclarer claire la philosophie de M. Bergson et d'y trouver l'affranchissement intellectuel ; mais pourquoi estimer qu'en dehors de l'église bergsonienne il n'y a pas de

salut philosophique et qu'avant sa fondation l'humanité était plongée dans l'obscurité la plus complète ?

Ce n'est certes pas là l'opinion de M. Albert Farges. Lorsque M. Bergson, nous dit-il, soutint sa thèse de doctorat, le vénérable M. Ravaisson pour terminer le compliment d'usage adressa au candidat, avec son fin sourire, cet éloge significatif : « Je n'ai pas toujours pu vous saisir, mais j'aime à croire, Monsieur, que vous vous êtes compris », et l'approbation de l'auditoire souligna ce trait qui portait (p. 11).

C'est qu'en effet, pour M. Farges, la philosophie bergsonienne renferme des obscurités qui proviennent autant du fond que de la forme de la pensée.

Au point de vue formel, M. Bergson use et abuse de la métaphore, cette incomparable magicienne qui sait donner au faux un si grand prestige et qu'Aristote proscrivait comme une maîtresse d'erreurs. A cet emploi perpétuel de la métaphore s'ajoute « une terminologie nouvelle, où les liens, consacrés par l'usage qui rattachaient les mots aux idées correspondantes, sont volontairement brisés et disloqués ». Ainsi « le mot durer dans toutes les langues signifie demeurer le même ; dans le vocabulaire nouveau, durer signifie ne jamais demeurer le même » (p. 25). Aux artifices que M. Farges signale nous ajouterons le suivant : M. Bergson énonce volontiers sous forme conditionnelle les vérités qu'il désire prouver : « Si l'instinct était conscient, il nous renseignerait sur la vie », puis quelques phrases plus loin la forme indicative est employée sans autres preuves : « L'instinct renseigne, il saisit la vie ».

Quant au contenu de la philosophie bergsonienne, M. Farges le passe au crible en se servant d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Sa critique est d'autant plus intéressante à suivre que M. Bergson a fondé sa thèse du devenir en prenant le contrepied des concepts aristotéliciens du temps et de l'espace, ainsi que l'a prouvé M. Berthelot ; mais malgré tout l'intérêt que présentent les remarques de M. Farges, il nous est impossible de les suivre dans le détail et nous nous bornerons à relever les plus saillantes.

La mesure du temps, comme le remarque avec justesse M. Farges, ne s'effectue pas uniquement par le moyen de di-

visions spatiales. Tout phénomène qui se répète uniformément peut être utilisé dans ce but. Les sons produits par la chute régulière d'une goutte d'eau donneraient une mesure du temps dans laquelle les divisions spatiales n'entreraient pour rien ; seulement ce genre d'horloge serait peu pratique.

En ce qui concerne le problème de la liberté humaine, M. Farges montre que M. Bergson ne l'a pas résolu ; car ou bien il considère la liberté comme indéfinissable, ou bien il en fait le synonyme d'une spontanéité voisine de la nécessité (p. 114 et sq.)

Les pages consacrées à l'examen du devenir envisagé comme principe suprême sont particulièrement intéressantes (p. 204). Si le devenir est l'essence de la réalité, il est impossible de définir quoi que ce soit. Comment enfermer dans une définition, si lâche soit-elle, un fluide dont la nature se modifie à chaque instant. La matière est-elle étendue ou inétendue ? Elle n'est ni l'un ni l'autre ou les deux à la fois, car, et ce sont les termes mêmes employés par M. Bergson « elle s'étend dans l'espace sans y être absolument étendue ». « Elle est l'extra-spatial se dégradant en spatialité. » A la ruine de la définition s'ajoutera celle de la preuve, car les principes nécessaires et absolus d'identité, de contradiction et de causalité s'évanouissent dans un système ou rien n'est fixe et permanent, où au contraire tout est changement perpétuel et fluidité insaisissable.

Dans la comparaison qu'il fait de l'intelligence avec l'instinct, M. Farges relève également et avec force que la première n'est pas le simple pouvoir de fabriquer des outils. Dès son origine la plus humble l'intelligence est déjà une pensée spéculative. Pour fabriquer leurs premières armes les hommes primitifs ont dû réfléchir, comparer, calculer, raisonner pour prévoir, en un mot spéculer sur les moyens et les fins (p. 337).

En résumé et dans la mesure où la métaphysique de M. Bergson dérive par réaction de l'aristotélisme, elle n'échappe pas aux critiques que lui adresse M. Farges ; mais elle prétend être autre chose et se fonder sur les résultats les plus récents de la science. Cette face du problème M. Farges ne l'a guère envisagée et à notre avis il accepte trop facilement les hypothèses qui, dans le domaine des sciences, servent de point de départ à la philosophie bergsonienne, par exemple celles qui concernent le transformisme (p. 220 et sq.).

M. René Berthelot au contraire, envisage la philosophie nouvelle précisément dans sa prétention à être, comme le dit M. Bergson, « plus réellement empirique, plus rapprochée de l'immédiatement donné que ne l'était la philosophie traditionnelle » (1).

M. Berthelot commence par analyser avec beaucoup de clarté les principaux ouvrages de M. Bergson afin de mettre en lumière les idées fondamentales qu'ils renferment ; puis il montre que ces idées bien loin d'être toutes originales se rattachent à une lignée de penseurs dont l'histoire de la philosophie signale la présence à toutes les époques. M. Bergson a donc bien plus renouvelé un problème philosophique qu'il n'a bouleversé à tout jamais les conditions mêmes de la pensée réfléchie. Son originalité a été d'introduire une notion qui jusqu'à un certain point était restée étrangère à la philosophie, à savoir la notion de durée réelle. « C'est sur cette petite pointe qu'il a essayé de faire reposer toute la philosophie. Mais est-il possible de faire ainsi tenir la pyramide sur la pointe ? » (p. 162).

Tout d'abord et pour justifier sa critique de la raison M. Bergson analyse d'un côté les notions de nombre et d'espace et de l'autre les opérations de la pensée discursive.

D'après lui la quantité doit se définir comme une multiplicité de termes juxtaposés dans l'espace ; or cette conception, beaucoup trop étroite et élémentaire, nous ramène à l'arithmétique pythagoricienne. M. Bergson ignore que depuis la fondation du calcul infinitésimal l'idée de nombre implique la continuité et une succession indéfinie de termes ; par suite son argumentation est viciée dès le début.

Dans son analyse de l'acte intellectuel M. Bergson suppose de même que la seule logique possible est la logique d'Aristote. Or celle-ci a été reconnue par tous les logiciens modernes comme incapable d'exprimer les fonctions véritables de la pensée et en particulier les généralisations successives qui sont le propre des sciences mathématiques. D'après Aristote les éléments de la pensée peuvent s'isoler les uns des autres dans l'espace et se combiner à la façon des pierres qui composent un édifice. Mais comme Platon l'avait déjà fortement déclaré la pensée est un pou-

(1) *Revue philosophique*, tome LX, p. 229.

voir de synthèse bien plus encore qu'un pouvoir d'analyse. La logique d'Aristote doit donc être conçue comme un cas particulier d'une logique plus générale, à savoir la logique des relations.

Ainsi pour fonder sa critique de l'intelligence M. Bergson a tenté une dissociation irréalisable dans l'activité de la pensée, et c'est pourquoi il nous donne de l'intelligence une conception étriquée et appauvrie.

M. Bergson sera-t-il plus heureux dans sa tentative d'établir une conception de la matière basée sur les données des sciences physiques ? Non pas, car dans ce domaine sa pensée reste flottante. Pour démontrer, par exemple, que le temps réel n'est pas homogène, M. Bergson invoque les faits observés par la physique moderne laquelle cependant suppose partout l'homogénéité du temps (p. 228). Ailleurs il rejette l'existence de systèmes isolés et de cycles fermés, et néanmoins il considère le principe de Carnot comme rigoureusement vrai, parce que ce principe est en accord avec sa conception énergétiste de la matière. D'une façon plus générale M. Bergson, tantôt considère les postulats de la science comme des illusions pratiques, tantôt au contraire il les invoque pour justifier ses vues métaphysiques, et par cette façon de procéder il rappelle beaucoup Berkeley. « La manière dont se sont développées les idées de Bergson sur la physique peut contribuer à nous faire comprendre les incertitudes de sa pensée comme la bizarrerie de ses résultats. Ne prenons pas pour un lever d'astre la lueur mobile d'un feu follet qui promène sa marche indécise au bord des étangs romantiques » (p. 250).

Les idées que M. Bergson expose sur la biologie et la psychologie animales ne sont guères plus cohérentes et reposent souvent sur des conceptions que la science moderne a démenties.

Quant à l'explication métaphysique que le bergsonisme donne de l'intelligence, de l'intuition et de la liberté, elle ne fait que développer les idées renfermées dans la philosophie du romantisme.

En somme, et d'après M. Berthelot, la seule idée vraiment originale et féconde que Bergson ait introduite en philosophie, c'est la distinction entre le temps psychologique et le temps mathématique, distinction analogue à celle que Berkeley avait faite entre l'espace psychologiquement perçu et l'espace construit par le mathématicien.

ARNOLD REYMOND.

REVUE GÉNÉRALE

LE CAS DU PASTEUR TRAUB

Gottfried TRAUB, *Meine Verteidigung gegen den evangelischen Oberkirchenrat.* (Enthält zugleich sämtliche Akten des Verfahrens) Bonn, Georgi, 1912. — ID., *Staatschristentum oder Volkskirche.* Iena, Diederichs, 1911. — ID., *Gott und wir.* Predigten. Heilbronn, Salzer, 1912. — ID., *Was tut der evangelischen Kirche not?* Berlin, Protestantischer Schriftenvertrieb, 1912.— Hermann MULERT, *Die Lehrverpflichtung in der evangelischen Kirche Deutschlands.* 2e Auflage. Tübingen, Mohr, 1906. — O. BAUMGARTEN, *Meine Anklage gegen den preussischen evangelischen Oberkirchenrat.* Tübingen, Mohr, 1913. — Dr KRÆMER, *Der Fall Traub. Erinnerungen und Glossen seines Verteidigers.* Berlin, Protest. Schriftenvertrieb, 1912. — Th. KAPPSTEIN, *Gegen den Zwang.* Eine protestantische Anklageschrift. Berlin, Maussner, 1912. — Fr. Michael SCHIELE, *Was geht uns Pfarrer die Verurteilung des Pfarrers Traub an?* Berlin, Protest. Schriftenvertrieb, 1912. — Martin RADE, *Jatho und Harnack.* Tübingen, Mohr, 1911. — Adolf HARNACK, *Die Dienstentlassung des Pfarrers Lic. G. Traub.* Leipzig, Hinrichs, 1912. — D. MŒLLER, *D. Harnack und der Fall Traub.* Eine Entgegnung. Berlin, Warneck, 1912.— G. PINGOUD, *Ueber den Lehr- und Liturgiezwang in der evangelischen Kirche.* Riga, Yonck & Poliewsky, 1912. — Fritz STAVENHAGEN, *Kirche und Bekenntnis.* Riga, Yonck & Poliewsky, 1913. — *Die christliche Welt* et *Chronik der christlichen Welt*, années 1911, 1912 et 1913. — *Revue chrétienne*, octobre 1912.

Lorsque, dans les derniers jours du mois d'août 1912, on apprit que le Conseil supérieur de l'Eglise de Prusse avait relevé de ses fonctions le pasteur Gottfried Traub, de Dortmund, une rumeur immense s'éleva dans l'Allemagne protestante.

A lire, il est vrai, les communiqués aux journaux qui donnèrent les premières informations officieuses, il s'agissait d'une affaire tout à fait ordinaire : un pasteur de l'église nationale, cité devant la juridiction disciplinaire en vertu des dispositions du statut des fonctionnaires de l'état, était frappé par l'autorité compétente pour manquements à l'égard des autorités ecclésiastiques. En réalité, personne ne s'y trompa. Le cas était beaucoup plus grave qu'on ne voulait bien le dire : non seulement en raison de l'extrême sévérité dont avait usé l'autorité en frappant le coupable des peines les plus rigoureuses (perte du titre de pasteur et du droit à la pension de retraite), mais parce que tout le monde sentait que derrière et avec le pasteur de Dortmund on avait frappé un grand parti. Les événements qui se sont produits depuis un an ont confirmé l'impression première ; ils ont montré que le verdict de l'« Oberkirchenrat » était gros de conséquences pour l'église de Prusse.

L'attitude du pasteur Traub et le jugement qui le frappait ont fait l'objet d'une polémique prolongée, ainsi que de discussions fort approfondies. Une fois de plus le problème de l'église s'est posé devant la conscience protestante ; il a fallu prendre parti. Quelques-unes des personnalités les plus éminentes du monde intellectuel allemand ont, à cette occasion, fait connaître leur sentiment et des groupements se sont formés un peu partout en vertu de ces affinités mystérieuses qui poussent les hommes les uns vers les autres lorsque de graves questions sont en jeu.

Le débat touche à de si hauts intérêts qu'il vaut la peine d'en retracer les péripéties essentielles. Nous ne songeons pas à être complet. La masse des publications qui, de près ou de loin, se rapportent à ce que l'on a appelé dès le début « le cas Traub », est telle, que les recueils bibliographiques lui consacrent depuis deux ans une rubrique spéciale dans le chapitre relatif à l'histoire de l'église contemporaine. Aussi bien, un grand nombre de ces publications (pour ne pas parler des pamphlets de second ordre, qui sont nombreux) ont trait à des questions juridiques ou locales qui ne sauraient avoir d'intérêt pour l'étranger. Nous nous bornerons donc à celles qui caractérisent soit de grands courants d'idées, soit la situation historique particulière de l'Eglise prussienne. Il importe, dès aujourd'hui, de marquer les positions prises par les principaux protagonistes.

Nous commençons par l'exposé des faits qui sont à l'origine du débat.

I

Gottfried Traub appartient par sa naissance et par son éducation à l'Allemagne du sud, il est né dans le Wurtemberg. De la race et de la tradition souabes, il a hérité un goût prononcé pour les choses de l'esprit, le sens philosophique et l'aptitude au travail intellectuel que développe chez les jeunes théologiens de son pays l'éducation dans les séminaires de l'état et dans ce fameux *Stift* de Tubingue où tant de belles intelligences ont été initiées aux méthodes de la pensée probe et à la piété fervente et libre. C'est à ses origines souabes aussi que M. Traub doit son tempérament obstiné et ses allures combatives.

Il avait à peine terminé ses études lorsqu'il fut choisi par ses maîtres pour occuper la fonction très honorable de répétiteur au Stift, fonction qui lui assurait des loisirs pour poursuivre ses travaux personnels tout en lui permettant de donner un cours universitaire. Alors déjà les questions économiques le préoccupaient ; pendant deux ans il mena de front ses occupations au Stift et de fortes études d'économie politique. Après quelques années de ministère dans une des villes de son pays, M. Traub acceptait, en 1901, l'appel de la paroisse de St-Reinoldi, à Dortmund.

Une activité toute nouvelle s'ouvrait pour lui dans la turbulente métropole industrielle de la Westphalie, où, très rapidement, le jeune pasteur conquit une situation en vue. Adversaires et partisans s'accordent pour témoigner qu'on vit rarement un pasteur plus brillant et un conducteur d'âmes plus dévoué. Prédications, études bibliques devant un cercle plus restreint d'auditeurs, conférences destinées au grand public, vastes assemblées contradictoires, visites à domicile, entretiens privés, M. Traub avait du temps pour tout, il ne paraissait jamais las et n'était jamais pris au dépourvu. En outre, il trouvait le moyen de poursuivre ses études. Membre du « Congrès social évangélique », il a participé à presque toutes ses assemblées et a présenté à la session de 1904, sur « L'organisation du travail et son influence sur la personnalité morale », un mémoire fort remarquable ; la même

année, il publiait un ouvrage intitulé « La morale et le capitalisme », puis en 1905, une étude théologique et philosophique sur « Les miracles du Nouveau Testament ». Vers cette même époque M. Traub acceptait la proposition que lui fit Friedrich Naumann de rédiger pour sa Revue *Die Hilfe* les méditations religieuses hebdomadaires, inaugurées plusieurs années auparavant par Naumann lui-même et que la nécessité de se vouer plus complètement à l'action politique le forçait à abandonner. Ces méditations, réunies dès lors en deux forts volumes, donnent une belle idée de ce qu'est la prédication de M. Traub.

Tandis qu'il élargissait ainsi le champ de son activité, M.Traub suivait avec passion le mouvement économique et social ; et lentement, mûries par l'expérience, ses idées se précisaient. S'il prétend exercer une action sur le monde contemporain, il faut, pensait-il, que le christianisme arrive à la pleine conscience de ce qu'il se veut et qu'il prenne nettement position en face des deux grands problèmes de l'époque actuelle : le problème économique et le problème philosophique. Il en résulte pour un pasteur qui veut être de son temps de graves obligations et de lourdes responsabilités. Ces obligations et ces responsabilités, M. Traub n'hésita pas à les assumer. Il prit contact avec les hommes qui, étrangers à l'église et aux idées chrétiennes, prétendaient faire du matérialisme historique la seule méthode d'interprétation des faits politiques et sociaux ; discutant avec eux les questions controversées, il luttait pied à pied en faveur d'une conception plus large et plus respectueuse des faits. Au sein de son église aussi, il abordait avec une entière franchise les problèmes historiques et théologiques que nul aujourd'hui ne peut plus ignorer, ambitionnant de voir les chrétiens pratiquer cette tolérance compréhensive et éclairée, qui est faite d'une sympathie véritable pour les hommes et d'une intelligence profonde des questions débattues. Autour du jeune pasteur les cœurs et les intelligences s'ouvraient, et les membres de son église qui assistaient au combat quotidien qu'était son ministère apprenaient à aimer l'homme qui leur donnait un si bel exemple de loyauté intellectuelle.

En 1905, on demanda à M. Traub de se charger de la direction de la *Christliche Freiheit*, l'organe des groupes de la gauche ecclésiastique en Prusse Rhénane : les circonstances allaient ainsi le contraindre à faire de la question d'église l'objet de sa

constante préoccupation. Depuis bien des années la crise est à l'état latent dans l'église prussienne, les partis de gauche revendiquant leur droit à l'existence au sein de l'établissement officiel, tandis que la droite s'efforce d'exclure le libéralisme ou du moins de le réduire à l'impuissance. Dès son arrivée à Dortmund, M. Traub avait pris parti pour les libéraux et combattu dans leurs rangs.

C'est sur ces entrefaites que parut l'avant-projet d'une nouvelle loi ecclésiastique — celle qu'on appelle couramment aujourd'hui « Irrlehrgesetz » — destinée à régler les conflits entre l'église et les pasteurs. Cette loi instituait un Jury de doctrine devant lequel comparaîtraient les ecclésiastiques et qui serait seul compétent pour juger si oui ou non leur enseignement était en accord avec celui de l'église. La loi fut chaudement recommandée par les groupes de droite et par quelques représentants éminents du libéralisme (le professeur Harnack entre autres) qui estimaient qu'elle mettrait fin à l'arbitraire du régime disciplinaire en vigueur jusque là ; mais elle fut vivement attaquée par la gauche, par le journal de M. Traub en particulier. On lui reprochait d'être une mesure antiprotestante, d'être une machine de guerre entre les mains d'un parti pour réduire ses adversaires au silence, enfin, d'être inapplicable. Il serait difficile de contester la force de ces objections. On ne voit pas, en effet, au nom de quel principe une église d'état protestante décréterait comme seule valable une interprétation particulière de sa doctrine ; on ne voit que trop comment une église aussi étroitement unie au pouvoir civil que l'est celle de Prusse doit céder presque fatalement à la tentation de frapper ceux que l'état tient pour dangereux ; enfin, on ne devait pas tarder à se rendre compte que le Jury de doctrine ne pourra faire toute son œuvre que s'il siège en permanence pour traduire à sa barre tous les pasteurs dont la doctrine est suspecte d'hétérodoxie. Et que dire de l'inconséquence de l'état qui s'arme contre l'enseignement des pasteurs qu'il a formés lui-même dans les universités dont il est seul à nommer les professeurs !

Malgré le talent de ses adversaires et la force de leurs objections, la loi fut votée par le Synode général et promulguée tôt après. Qu'allait-il arriver ?

Il ne nous appartient pas de raconter ici les épisodes du pro-

cès Jatho ; disons seulement que lorsqu'il eût été désigné pour être traduit le premier devant le Jury de doctrine, le pasteur de Cologne confia à deux de ses amis le soin de le défendre ; l'un était le professeur Baumgarten, de Kiel, et l'autre le pasteur Traub. La situation était particulièrement délicate pour ce dernier, car personne n'ignorait qu'il était un adversaire déclaré du Jury. Dans le discours puissant et très habile qu'il prononça devant les jurés, M. Traub renouvelait ses critiques contre la loi ; il en attaquait les principales dispositions et montrait à quelles impasses elle conduit ; il critiquait enfin l'acte d'accusation, reprochant âprement au Jury les procédés dont il avait usé pour charger le prévenu.

La condamnation de Jatho fut pour son défenseur un coup terrible ; jusqu'au dernier moment, il avait espéré que ses raisons seraient entendues, il n'en était rien. La décision du Jury allait avoir, il n'en était que trop certain, un retentissement prolongé : elle fournirait, pensait-il, un prétexte aux détracteurs de l'église en quête d'arguments, elle découragerait les esprits indépendants, elle donnerait raison à ceux qu'il s'était si souvent efforcé de réfuter et qui alléguaient qu'en raison de son esprit rétrograde, l'église était condamnée à végéter à l'écart de la vie moderne. De quelque côté qu'il l'envisageât, la situation lui paraissait compromise ; l'église venait de commettre délibérément une très lourde faute.

Sous le coup de sa douleur et de son indignation, M. Traub entreprit alors dans son journal une campagne de protestation ; il prit à partie, avec une violence extrême, non-seulement les auteurs de la loi, mais les juges qui l'avaient appliquée et même l'Eglise qui les tolérait ; ne reculant pas devant les accusations personnelles, il n'épargna personne.

Le jour de la condamnation de Jatho, quelqu'un avait prédit que M. Traub serait la prochaine victime du Jury. Or le pasteur de Dortmund semblait par son attitude vouloir précipiter les événements. Aussi l'étonnement fut-il grand lorsqu'on apprit que le 11 novembre 1911, M. Traub avait été traduit, non point devant le Jury de doctrine, mais devant la juridiction disciplinaire, en l'espèce, le consistoire de la province de Westphalie. Le prévenu qui avait eu des démêlés récents avec un des membres de ce consistoire demanda à comparaître devant un tri-

bunal impartial, il fut renvoyé devant le consistoire de Breslau.

La tactique était habile. En introduisant un procès disciplinaire au lieu du procès de doctrine, on évitait le renouvellement d'un débat théorique comme celui qu'avait si malencontreusement provoqué la condamnation de Jatho ; ce n'étaient pas les hérésies de M. Traub que l'on incriminait, mais ses manquements à la discipline et ses attaques contre une institution officielle.

Le consistoire de Breslau procéda à une enquête serrée. Après avoir examiné ses écrits — qu'il jugea sévèrement —, il entendit les témoins de l'activité pastorale de l'accusé, puis l'accusé lui-même. La sentence qu'il prononça parut dure : le tribunal rendit hommage aux qualités du pasteur, à son zèle, à son dévouement ; mais il estima que la polémique et l'agitation provoquées par M. Traub compromettaient gravement la discipline et portaient atteinte au prestige de l'église et de l'état. Le prévenu fut condamné au déplacement d'office.

Par l'organe de son Conseil presbytéral, l'église de Dortmund protesta aussitôt contre le sacrifice qu'on exigeait d'elle ; dans une adresse très digne et très ferme, elle déclarait que la confiance qu'elle avait dans son pasteur restait intacte ; comment s'expliquer, ajoutait-elle, qu'au moment même où le tribunal reconnaît les qualités éminentes dont M. Traub a fait preuve dans son ministère, il croie devoir l'éloigner de l'église dans laquelle il a tant travaillé et pour laquelle il était fait : « il est le vrai pasteur qu'il faut à notre époque ». Qu'on prenne garde, concluait le Conseil presbytéral, car la situation est très grave ; si l'on maintient la condamnation qui écarte M. Traub, son départ détachera de l'église ceux-là même que le pasteur avait contribué à y rattacher, « ils perdront toute confiance dans l'avenir d'une institution qui se montre incapable de conserver un homme dont ils ont été à même d'apprécier la valeur religieuse » ; si on les pousse à bout, ils s'organiseront hors de l'établissement officiel, les partis se dresseront contre les partis et il est à craindre que l'Eglise ne sorte de cette affaire singulièrement affaiblie.

Fort de son droit et convaincu qu'on lui avait fait tort, M. Traub, de son côté, en appela du Consistoire de Breslau à l'Oberkirchenrat. On sait que ce Conseil, nommé par le roi et composé de théologiens et de juristes (le président est toujours

un juriste) est l'autorité ecclésiastique suprême pour les vieilles provinces prussiennes ; il juge en dernier ressort et sans appel.

Le Conseil supérieur prit son temps. il resta silencieux plusieurs mois ; puis, brusquement, huit semaines après qu'il eût été rendu, il fit connaître le verdict, dont le retentissement a été si grand. Le jugement de Breslau, loin d'être rapporté, était aggravé. Le Conseil frappait le pasteur Traub de la peine disciplinaire la plus sévère, celle dont on n'use que dans les cas de graves fautes morales.

II

Le jugement de l'Oberkirchenrat ne comprend pas moins de 30 pages compactes in octavo. Il ne peut être question de l'analyser ici. Mais il faut essayer de marquer l'inspiration dont il est animé et l'esprit qu'il révèle, car il est significatif de ce que l'église de Prusse est devenue sous le régime actuel. Avec une précision qui touche à la pédanterie, le document officiel énumère et classe tous les passages des divers écrits de M. Traub qu'il juge offensants, puis il dégage la philosophie de cette imposante accumulation de faits et formule ses griefs contre le prévenu. En bref les voici : le but évident du pasteur Traub, c'est d'obtenir l'abolition du Jury de doctrine, son moyen, c'est de semer au sein du peuple protestant la défiance pour l'église. Qu'il ait été un bon pasteur, cela se peut, mais dans certaines limites seulement, car l'attitude qu'il prend à l'égard de l'église comme institution d'état n'est digne ni de respect, ni de considération, ni de confiance ; n'a-t-il pas nié le droit à l'existence de l'église sous sa forme actuelle ? n'a-t-il pas, par ses attaques injurieuses, procédé comme un agitateur politique et non point comme un pasteur ? et ne faut-il pas juger de la manière la plus sévère l'homme qui a contribué plus qu'aucun autre à rompre les liens de confiance qui attachaient l'église à ses autorités ? M. Traub a fait lui-même la preuve qu'il y avait incompatibilité foncière entre lui et l'église, et, comme il n'y a pas lieu d'espérer que le prévenu modifie en rien son attitude, l'Oberkirchenrat déclare qu'il ne peut se rallier à la conclusion trop indulgente du Consistoire de Breslau ; il décide en conséquence

que M. Traub ne sera plus pasteur, ni à Dortmund, ni dans une autre paroisse, il ne sera plus pasteur du tout.

Considéré du point de vue juridique, le jugement semble bien bâti. Or, — et c'est là le point essentiel du débat nous paraît-il, — l'Oberkirchenrat n'a eu en vue que cette seule question de droit : le fonctionnaire incriminé est-il oui ou non coupable d'indiscipline envers l'institution qu'il sert et envers ses autorités ?

L'Oberkirchenrat n'est-il donc qu'un tribunal entre beaucoup d'autres ? N'a-t-il pas une tâche à part ? Et s'il doit faire régner l'ordre dans l'église, ne doit-il pas s'y prendre autrement que ne le ferait l'état ? Le cas du pasteur Traub n'est-il qu'un simple cas disciplinaire et l'Oberkirchenrat ignore-t-il de propos délibéré que toute cette affaire a des causes profondes, qu'elle est la crise d'une âme au service de la vérité et que si M. Traub a protesté contre certaines institutions ecclésiastiques c'est que sa conscience avait parlé ? A-t-il résolu de se soustraire à l'évidence ou bien ne voit-il pas que derrière le pasteur de Dortmund il y a des centaines de pasteurs et des milliers de membres de l'église qui se posent les mêmes questions que lui et qui, pour les résoudre, s'orientent dans la même direction ? Croit-il qu'en biffant d'un trait de la plume officielle son titre de pasteur il va priver M. Traub de la confiance de ceux qui sont venus à lui parce qu'il partageait leurs angoisses et leurs espérances ? Croit-il donc que l'accusé tient son investiture du bon plaisir des hommes et que, dépouillé de la robe et du titre, il ne restera pas, après comme avant, pasteur de par la volonté de Dieu ; pasteur, c'est-à-dire chargé d'âmes, chargé de ce message même qu'on veut l'empêcher de proclamer dans l'église officielle ? L'Oberkirchenrat s'illusionne : il veut faire régner l'ordre en imposant silence à l'erreur, en réalité il sème la révolte et suspend sur l'institution qu'il croit servir d'inquiétantes menaces.

Quelques semaines après la publication du jugement, M. Traub faisait paraître sa défense. Il répond point par point aux griefs de l'Oberkirchenrat et ne s'interdit pas de prendre l'offensive.

L'accusé constate avec étonnement que le Tribunal l'a jugé

sans l'avoir entendu et sur les seuls documents contenus dans le dossier ; en procédant de la sorte on semble avoir voulu se soustraire à la nécessité de longs débats et si l'on a estimé qu'une entrevue personnelle était inutile c'est que l'on s'est placé à un point de vue trop formel.

La réponse relève ensuite ce qu'a d'insolite la composition du Tribunal : quatre d'entre les membres de l'Oberkirchenrat qui ont jugé en dernier ressort faisaient déjà partie du Jury de doctrine : il sont donc à la fois juges et parties, M. Traub ayant été mis en accusation principalement en raison des attaques personnelles qu'il avait articulées contre les membres du Jury. Un tribunal pareillement constitué ne devrait pas être toléré à l'heure actuelle.

Plus encore que la composition du tribunal c'est l'esprit dont il est animé qui prête le flanc à la critique. Il est impossible de contester que l'on a voulu frapper le théologien radical plus encore que le fonctionnaire indiscipliné. Inconsciemment ou non les juges ont cédé au désir de réduire au silence une voix importune et pour arriver à leurs fins ils se sont mis en contradiction avec les principes protestants les plus solidement établis : ils ont jugé un pasteur sur certaines déclarations publiques sans tenir compte de ce qu'il était dans sa cure d'âmes et dans la pratique quotidienne du ministère, après quoi il l'ont brutalement arraché à l'église au mépris des sentiments et des droits de l'église locale.

Si vraiment ce jugement devait faire jurisprudence, il en résulterait pour l'avenir des malentendus très graves, car il serait fatal que dans le peuple de l'église on considérât l'obéissance comme la première des vertus pastorales. La Réformation a eu une toute autre conception du ministère; pour elle le pasteur est en premier lieu au service de la puissance de Dieu ; il est ensuite chargé de l'âme des hommes, ses frères ; en dernier lieu seulement il est au service d'une église historique déterminée.

Dans l'ordre des faits, relevés contre lui par l'acte d'accusation, M. Traub a présenté une défense très habile. On aurait mauvaise grâce à lui reprocher d'avoir suivi l'autorité sur le terrain de la procédure où, la première, elle s'était exclusive-

ment placée. Mais l'on s'étonne de constater qu'il n'a pas un mot pour regretter certaines paroles excessives ou certaines allusions personnelles auxquelles il s'était laissé entraîner.

M. Traub n'a pas été seul à se défendre. Le 12 septembre 1912 déjà, le Conseil de la paroisse de St Reinoldi tentait un suprême effort en adressant un mémoire au Conseil des ministres, représentant de l'état, maître suprême de l'église.

L'état se doit, dit en substance le mémoire, de casser le jugement d'une autorité qui ne pouvait pas être impartiale ; l'intervention de l'état s'impose, car le verdict frappe le condamné d'une tare morale alors qu'on peut tout au plus lui reprocher d'avoir commis une erreur intellectuelle. L'Oberkirchenrat, du reste, s'est placé à un point de vue faux : il n'a voulu connaître que les écrits du prévenu et du ton — violent ou irrespectueux — il a conclu à des mobiles répréhensibles.

L'église au milieu de laquelle M. Traub a travaillé pendant onze ans proteste contre ces conclusions, elle sait qu'il n'est pas l'homme de la haine ou de l'habileté comme on le prétend, elle demande avec force qu'on ne tienne pas seulement compte de certains manquements, mais que l'on examine si oui ou non la personnalité de M. Traub est une force pour l'église nationale ; car « c'est un principe de la Réforme protestante qu'on ne juge pas un homme à ses actes particuliers, mais qu'on interprète les actes d'après ce que l'on sait de la personnalité dont ils émanent ». Une enquête impartiale rétablira les faits et permettra de juger avec équité un homme dont on a dénaturé la pensée et qu'on a si gravement méconnu : on verra que l'Oberkirchenrat a commis une lourde faute et l'on se rendra compte que « celui qui travaille par son activité pastorale à l'édification d'une église locale travaille pour le plus grand bien de l'église nationale, alors même qu'il combattrait sa constitution actuelle ». Nous en appelons à l'état, conclut le mémoire de St Reinoldi, il est le seul qui puisse encore sauvegarder un des droits essentiels de l'église réformée, nous voulons dire le droit qu'à toute église locale de retenir à sa tête le pasteur qu'elle a choisi et en qui elle a mis sa confiance. Que le ministère décide la revision du procès et qu'il rende à l'église de Dortmund le pasteur qu'elle aime et qu'elle respecte.

III

La campagne de presse a commencé immédiatement après la publication du jugement. Menée avec virulence dans les journaux politiques et ecclésiastiques, elle a fait naître aussi des brochures et des publications de circonstance dont l'impartialité n'est pas toujours le mérite principal. Il ne saurait être question d'analyser ici, — pas même d'énumérer, — toutes ces publications; nous nous bornerons à recueillir les déclarations essentielles.

Personne, remarquons-le d'emblée, ne s'est laissé induire en erreur par la tactique de l'Oberkirchenrat; on a élargi le débat. Des questions de discipline ecclésiastique on s'est élevé à des discussions de principe sur l'église, ses droits, sa situation et ses perspectives d'avenir.

La droite ecclésiastique a été unanime à applaudir à la décision du Tribunal ; ses organes s'accordent pour déclarer que l'intervention énergique de l'Oberkirchenrat a produit une impression de soulagement dans tous les milieux qui ont à cœur de voir l'église nationale conserver fidèlement les doctrines traditionnelles ; les condamnations de Jatho et de Traub serviront d'exemples et personne ne pourra plus ignorer désormais que l'église a solennellement exclu le radicalisme de son sein.

Aussi bien, ajoute-t-on, c'était là la seule attitude à prendre; ne reste pas dans l'église qui veut. Pour qu'elle puisse vivre, l'église doit s'appuyer sur un symbole doctrinal assez net et assez précis pour marquer la limite que personne ne doit franchir. Si un pasteur ne reconnaît pas ce symbole et en conteste l'autorité, il déclare par là qu'il n'a rien à faire dans l'église, il n'a donc plus qu'à se retirer : cela est d'une logique élémentaire. C'est en se plaçant au même point de vue, qu'un représentant de cette aristocratie orthodoxe qui exerce une influence prépondérante sur l'église de Prusse, le comte Hohenthal-Doelkau, a pu écrire ces lignes caractéristiques : « nous (les conservateurs orthodoxes) réclamons le droit de cité dans l'église ;

nous n'y sommes pas une simple tendance au milieu d'autres tendances ; nous sommes l'église, nous qui fondons notre enseignement sur les confessions de foi ». On ne saurait exprimer plus clairement les prétentions de la droite à la possession exclusive de la vérité : il n'y a qu'une manière de formuler les idées chrétiennes, la sienne ; il n'y a qu'une notion de l'église, la sienne ; il n'y a qu'une foi, la sienne. Et si quelqu'un n'est pas d'accord avec cette manière de voir, qu'il tire la conclusion qui s'impose et qu'il renonce à se nourrir comme un parasite de la moëlle de l'église nationale protestante ! Agir autrement c'est manquer de dignité. C'est manquer aussi d'honnêteté, ajoute un grand journal politique, c'est se conduire comme un propagandiste de la démocratie sociale qui prétendrait rester fonctionnaire et accepterait le salaire de l'état tandis qu'il s'emploie à en saper les fondements.

Les comparaisons empruntées au domaine de l'état ou à la science juridique reviennent souvent sous la plume des théoriciens conservateurs, juristes eux-mêmes fort souvent, et qui ne semblent pas se douter qu'il y a quelque différence entre une église et une société anonyme, entre une confession de foi et les statuts d'une société quelconque.

Tout cela est très bien, répliquent les tenants du libéralisme ecclésiastique, mais la théorie que vous défendez est une théorie particulière, nous la rejetons. En premier lieu, nous contestons que l'église nationale de Prusse ait, dans les symboles historiques que mentionne la liturgie, la règle de foi claire et sans équivoque dont on fait état. Interprétés à la lumière de l'histoire les symboles des premiers siècles de l'église chrétienne et ceux que la Réforme luthérienne a élaborés, sont très loin de s'harmoniser ; l'uniformité dogmatique de l'église à travers les siècles n'est pas une donnée de l'histoire, c'est une construction de l'esprit ; nous ne nous sentons pas liés par cette prétendue règle de notre foi. L'église nationale est l'œuvre collective de nos ancêtres, elle est, par conséquent, notre patrimoine à tous, personne n'a le droit de l'accaparer à son profit. Respectueux de la liberté des autres, nous voulons vivre librement dans l'église avec des pasteurs qui soient d'accord avec nous : non seulement c'est notre droit d'y rester, c'est notre devoir. Car le libéralisme a sa tâche à accomplir pour le bien de l'église : par

sa seule présence, il doit être une protestation contre ceux qui, assimilant la foi chrétienne à leur théologie particulière, veulent fermer l'église à leurs adversaires. Le libéralisme a conscience de répondre aux besoins et aux aspirations d'un très grand nombre de croyants, pour lesquels la prédication dite orthodoxe est devenue inacceptable, parfois même incompréhensible. Enfin le libéralisme doit détourner l'église, s'il le peut, de la voie sur laquelle elle se laisse entraîner, étroitement liée aux puissances de réaction politique et sociale, dans une compromission qui pourrait lui être fatale un jour. Il y a là des tâches suffisantes pour que les défenseurs de la liberté refusent de se laisser intimider.

Les théoriciens de la gauche font observer, en outre, combien est grave la situation que le cas Traub a mise à nu. Plus on réfléchit aux procédés auxquels recourt l'autorité pour faire l'unité dans l'église, plus on se convainc qu'on engage celle-ci dans une impasse : que penser de l'Oberkirchenrat qui traite M. Traub avec une rigueur implacable, tandis qu'il laisse paisiblement en possession de leur charge et de leur titre des pasteurs incapables ou nuls, fonctionnaires de tout repos qu'aucune passion quelconque n'arrachera à la routine et à la mort spirituelle ! Comment ne pas ressentir une impression de malaise presque tragique à la pensée que des centaines de pasteurs partagent les idées de M. Traub, mais qu'ils n'osent pas le dire, ou du moins qu'ils subissent chaque jour la tentation d'équivoquer avec la vérité parce qu'ils sentent planer sur eux la menace fatale ! Comment enfin ne pas concevoir les craintes les plus légitimes pour l'avenir de l'église quand on constate avec quelle obstination au cours de cette « affaire » l'autorité semble avoir tout subordonné à l'unique souci de faire régner l'ordre et de défendre son prestige. Car enfin, sauvegarder l'ordre et la discipline, c'est bien, à la condition que la vérité y trouve son compte et qu'aucune atteinte ne soit portée à ses droits. Qu'à fait l'Oberkirchenrat ? il a jugé de très haut, de très loin, puis il a tranché dans le vif ; il semble que pas un seul instant, il n'ait essayé de comprendre les mobiles de l'accusé et de ses amis. Un peu plus de pénétration et de discernement aurait conduit les membres du tribunal jusqu'aux sources vives d'où jaillit cette théologie dont ils méconnaissent si gravement la signification.

En résumé, le libéralisme n'admet pas qu'au nom d'une cer-

taine interprétation de la tradition, on lui conteste le droit de cité dans l'église ; si on menace d'user de force pour l'exclure, il luttera pour défendre ses droits ; mais son ambition est plus haute il ne demande qu'à accomplir dans l'église un travail positif, d'urgentes besognes appellent à l'œuvre les bonnes volontés ; quand donc reconnaîtra-t-on la marque de la bonne volonté à un autre signe qu'à la pure doctrine ?

IV

Parmi les brochures qu'à fait naître le cas Traub, il en est deux qui considèrent spécialement la question sous son aspect juridique et qui valent d'être mentionnées, ce sont celles de MM. Baumgarten et Schiele.

M. Otto Baumgarten est professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Kiel. Directeur d'une Revue de théologie pratique, *Die evangelische Freiheit*, il exerce depuis une quinzaine d'années une très grande influence dans l'église prussienne comme porte-parole d'un libéralisme très courageux, foncièrement opposé à tout compromis dans la manifestation de ses idées mais soucieux avant tout d'orienter l'église vers les réformes d'ordre pratique et de la mettre à même de répondre aux aspirations de l'heure présente, dans ce qu'elles ont de plus sérieux et de plus profond. Chargé, avec M. Traub nous l'avons dit, de la défense de Jatho, il avait vu de près le jeune pasteur de Dortmund, dont il appréciait hautement la droiture, le courage et les capacités, aussi éprouva-t-il une extrême indignation lorqu'il connut le verdict de l'Oberkirchenrat. Dans une courte déclaration, publiée au mois de septembre 1912 déjà, dans la *Christliche Freiheit* de M. Traub, il reprochait publiquement au tribunal ses inexactitudes (« unwahre Behauptungen ») et l'accusait à son tour d'avoir fait des entorses à la vérité. Cette déclaration retentissante, conçue sur un ton très vif, a été inspirée par des mobiles tout chevaleresques ; M. Baumgarten qui est professeur, et par conséquent soustrait aux atteintes de l'autorité ecclésiastique, a voulu se compromettre avec son ami et mettre en jeu toute son influence afin d'obtenir la revision du

jugement. Le caractère assez spécial, technique même, de la déclaration de M. Baumgarten nous dispensera de nous arrêter plus longtemps à cette intervention, qui n'a, du reste, pas encore porté ses conséquences. Mais il faut recommander à tous ceux qui veulent se mettre au courant du cas Traub la brochure très riche dans laquelle M. Baumgarten a récemment réuni tout ce qu'il a écrit depuis deux ans sur la question ; on y trouvera une collection de documents fort instructifs et l'on y verra dans quelle étroite relation l'affaire de M. Traub se trouve avec le procès Jatho.

M. Fr. Michael Schiele (1) a écrit sa brochure pour montrer que la procédure disciplinaire, telle qu'elle a été appliquée à M. Traub, soumet les pasteurs à un régime désuet qu'il faut abolir sans tarder si l'on ne veut pas compromettre le prestige du corps pastoral. Il vaut la peine de mentionner ici les pages énergiques dans lesquelles M. Schiele réfute l'opinion d'après laquelle le pasteur de l'Eglise nationale serait purement et simplement un fonctionnaire de l'état.

Le pasteur, dit-il, ne tient pas son autorité du privilège que lui confèrent la protection de l'état et son appui financier. C'est dans le secret de la conscience que « le ministère de la parole » a son lieu très saint ; c'est dans le tête à tête avec son Dieu que le pasteur a reçu vocation pour parler en son nom ; dès lors, aucune intervention humaine ne saurait ébranler ce que Dieu a fondé et nulle autorité terrestre ne peut se substituer à celle du Dieu intérieur. Le ministère pastoral est une « charge » et non point une fonction ; l'état peut faire appel aux services d'un pasteur, lui décerner des titres honorifiques et le placer très haut dans l'échelle sociale, mais tous les pouvoirs dont l'état dispose ne « feront » jamais d'un homme sans vocation un pasteur, ni un ministre de la parole. Il faut rappeler ces principes élémentaires dans les conjonctures présentes où l'on agit comme si le pasteur était un simple subordonné du consistoire ou de l'Oberkirchenrat — comme un secrétaire doit l'être de son chef de bureau —, et où l'on reconnaît au système administra-

(1) M. Schiele, pasteur à Berlin, est mort le 12 août dernier; il a été l'initiateur et le directeur de la collection bien connue des *Religionsgeschichtliche Volksbücher*.

tif que l'état a imposé à l'église une autorité sans conteste. Les fonctionnaires ! mais ce sont les conseillers consistoriaux, ce sont les membres du Conseil supérieur, nommés par l'état et qui lui doivent l'existence à lui seul, ce ne sont pas les pasteurs. On ne saurait donc faire de l'obéissance aux autorités ecclésiastiques le commencement de la sagesse pastorale. La vérité est bonne à dire à tout le monde, aux dignitaires de l'état et de l'église, comme au pécheur repentant. Si donc un pasteur croit devoir parler, la question n'est pas de savoir *à qui* il dit des vérités, mais si ce qu'il dit est vrai et utile à entendre ; et si on le punit pour s'être exprimé trop librement, on lui impose un silence hypocrite ou on le pousse à la révolte. Seulement, qu'on y prenne garde, c'est l'autorité des pasteurs qui est en jeu. De quel crédit jouiront-ils le jour où l'on pourra penser qu'ils parlent ou qu'ils se taisent par ordre !

L'église ne périra pas des attaques dont les corps ecclésiastiques sont l'objet, mais elle sera atteinte aux sources mêmes de sa vie lorsque les pasteurs auront perdu la confiance de leurs troupeaux. La confiance, tout est là !

On voit, sans que nous y insistions, comment M. Schiele applique ces principes au cas de M. Traub.

V

L'intervention dans le débat du professeur Harnack, de Berlin, a fait sensation.

Il n'est pas, à l'heure actuelle, de personnalité plus en vue dans le protestantisme allemand. Son autorité scientifique est universelle et indiscutée ; sa situation dans les hautes sphères de l'administration prussienne est très considérable ; la pondération de son jugement — aussi bien dans le domaine politique que dans celui des études historiques — est connue de tout le monde ; et chacun sait que ce savant dont le labeur est tout simplement stupéfiant est un connaisseur d'hommes des plus sagaces et que rien des choses de l'état et de l'église ne lui est indifférent. Quel parti prendrait-il ? On se posait la question avec anxiété, d'autant plus que M. Harnack est partisan du Jury de doctrine et qu'il semble depuis quelques années, mettre

une certaine coquetterie à défendre les positions traditionnelles.

Le point de vue qu'il exprime dans sa brochure est d'une netteté qui ne laisse rien à désirer.

Il est impossible, dit-il, de se soustraire à l'impression que l'Oberkirchenrat a dépassé la mesure. Sans doute, le pasteur Traub a usé dans sa polémique contre les institutions existantes de procédés inusités, mais l'autorité, de son côté, a sévi avec une violence non moins excessive. L'autorité a, si l'on peut dire ainsi, manqué à ses devoirs paternels, elle n'est pas entrée dans les préoccupations du prévenu, elle n'a pas su voir dans quelle situation il se trouvait, bref, elle a été beaucoup trop dure. Or, il ne faut pas hésiter à le déclarer tout haut, en agissant comme elle l'a fait, elle a commis une faute dont il est difficile d'évaluer les conséquences.

M. Traub est un « agitateur », c'est entendu ; seulement, la question est de savoir pourquoi il a été si loin dans ses critiques ; c'est ce que l'Oberkirchenrat n'a pas compris.

Pour saisir les raisons profondes de la crise dans laquelle se débat l'Eglise de Prusse — et pour s'expliquer aussi le radicalisme de M. Traub — il faut remonter très haut dans l'histoire de l'Eglise chrétienne. « Je n'incrimine personne, écrit M. Harnack, je constate seulement que nous avons reçu un triste héritage dont l'influence fait sentir actuellement tous ses effets. Une étude prolongée de l'histoire des dogmes et des églises m'a amené à cette conclusion que jamais, dès le quatrième et le cinquième siècle, il n'a régné une entière sincérité... A toutes les époques on a exprimé sa foi avec plus de précision et avec plus d'emphase qu'on n'eût dû strictement le faire ; les formules dogmatiques ont toujours dit plus que ce que l'on croyait, plus aussi que ce que l'on était résolu de mettre en pratique et toutes les fois qu'on a fixé sa pensée dans des formules liturgiques, on l'a dépassée..... Il en a été ainsi de siècle en siècle. Sans cesse, on s'est efforcé de réduire en formules rationnelles, donc relatives, l'absolu tel qu'on le sentait. Il n'était pas possible que la vérité n'en souffrît pas ; l'esprit s'accoutuma au clair obscur, et l'on tomba sous le régime d'une sorte d'alchimie théologique. »

« La Réformation a cependant fait faire à l'église un grand pas en avant ; mais le progrès n'a été que temporaire, le retour offensif des anciennes habitudes a tout compromis et l'on est

retombé sous le joug des doctrines dogmatiques et des formules liturgiques qui reflètent une conception du monde dépassée. » Pendant que, dans la première moitié du XIXe siècle encore, l'église s'attardait — sous l'influence du romantisme, — à des essais de restauration aussi vastes que fragiles, la théorie moderne de la connaissance s'élaborait sous l'influence des idées kantiennes, de grands penseurs nous apprenaient ce que c'est que l'histoire et « le rêve de la connaissance absolue s'évanouissait ».

L'esprit moderne prend en face de la réalité donnée une attitude de confiance, de respect et de scrupuleuse objectivité ; il veut que dans tous les domaines de la science humaine le souci de la vérité soit la seule préoccupation de celui qui cherche. « Il y a aujourd'hui une seule méthode de la connaissance dont voici les principes : étudier la réalité et rien que la réalité ; fuir les phrases creuses et les mots sonores ; se souvenir que toute connaissance est relative et limitée. »

En face de cet esprit nouveau, « l'église est restée la même « avec son vieux dogme » qui en dit plus long que personne ne pourrait le faire aujourd'hui ; avec sa conception de l'histoire dont les postulats et les méthodes nous paraissent simplement enfantins ; avec ses pratiques surannées, celle, entre autres, qui consiste à maintenir en vigueur de vieilles formules tout en tolérant qu'on les interprète très librement ; si librement, que sous prétexte de les « spiritualiser » on finit tout simplement par les escamoter. » C'est surtout cette dernière manière de faire qui répugne à notre sentiment parce qu'elle paralyse la conscience intellectuelle. « Il ne s'agit pas — selon l'image de l'apôtre — de donner des mets consistants aux hommes d'âge mûr et de réserver le lait pour les grands et petits enfants, mais il faut que le lait ne soit pas falsifié, en d'autres termes, il faut que personne ne soit forcé de dire des choses qu'il lui répugne de dire parce qu'elles ne sont pas vraies et parce qu'il n'y croit pas. » En conséquence, il est inadmissible qu'une formule liturgique opprime les consciences dans l'église de la Réformation ; et il faut reconnaître que « la crise de l'église contemporaine est née du conflit entre la nouvelle méthode de la connaissance et l'église avec son arsenal de notions démodées ».

Sans doute des progrès ont été accomplis dans le cours du XIXe siècle et l'on constate que, pratiquement, la liberté d'en-

seignement dont usent les pasteurs est très grande, mais la situation ne sera satisfaisante et normale que lorsque cette liberté aura été publiquement, nous dirions même officiellement reconnue. La « contrainte liturgique » voilà le mal. Elle est la cause « d'indicibles angoisses de conscience, de douleurs, de larmes ; elle a révolté les âmes dans le secret, elle a troublé les intelligences, elle a compromis des existences ; et c'est dans l'église protestante qu'elle a fait tout cela, dans l'église qui se glorifie d'avoir libéré la religion chrétienne de la tyrannie de la loi ! »

Il faut avoir présentes à l'esprit les considérations historiques que je viens de faire valoir, poursuit M. Harnack, si l'on veut juger avec équité la manière d'agir de M. Traub. Il est de ceux qui ont senti peser sur eux le poids de la contrainte liturgique et c'est parce qu'il en a éprouvé un intolérable malaise qu'il s'est jeté dans l'agitation dont on déplore aujourd'hui les excès. Car il n'a pas suffi à M. Traub de se mettre personnellement au large en s'ouvrant de ses scrupules de conscience à sa paroisse et en lui exposant l'attitude qu'il prenait en face des confessions de foi, il a pensé à ses frères dans le ministère, il a pensé à toute l'église de son pays sur laquelle pèse le même interdit. De là son intervention publique et bruyante. M. Traub n'a pas eu d'autre souci. Tout le reste, dans son cas, est secondaire ; et c'est pourquoi le jugement de l'Oberkirchenrat et les considérants sur lesquels il se fonde paraissent injustes, inopportuns et dénués de sens psychologique.

Que le jugement soit inopportun, c'est ce qui apparaît clairement à tous ceux qui savent avec quelle bonne volonté les groupes de « gauche » se sont efforcés, ces dernières années, de prendre une part plus active au travail pratique de l'église. Veut-on rendre désormais impossible toute tentative de collaboration loyale et décourager ceux qui rêvent de rapprocher sans compromis tous les croyants protestants ? Il semble bien que telle soit la ligne de conduite de l'autorité.

Nous ne saurions, quant à nous, conclut M. Harnack, nous déclarer d'accord avec elle. Il faut que l'église ait la paix, telle est notre plus haute ambition à nous aussi ; mais la paix par l'exclusivisme, comme on nous la propose, c'est la guerre à bref délai. La paix, nous ne la croyons possible que par l'accord de

tous ceux qui ont au fond du cœur l'amour pour leur église. Que les groupes avancés s'efforcent de comprendre ceux qui sont responsables du gouvernement de l'église ; et surtout que tout le monde se pénètre de ceci, c'est que sans liberté la vie normale de l'église est impossible. Malgré ce qu'ont de déconcertant les faits récents qui ont si fort secoué l'église, ne nous laissons ni décourager, ni exciter ; l'époque où nous vivons n'est pas une époque de réaction, les progrès sont lents, mais ils sont certains.

C'est sur ces déclarations optimistes que s'achève la brochure du professeur Harnack.

L'impression produite fut considérable ; en quelques semaines dix mille exemplaires étaient répandus. On approuva l'auteur de s'être placé à un point de vue si général et d'avoir, par un retour aux origines de l'église, mis au jour les causes profondes du mal.

Mais on fit aussi des objections.

A notre connaissance, aucune des réponses adressées à M. Harnack n'égale en valeur celle du Dr Mœller, — un juriste, — membre de l'Oberkirchenrat.

Il serait difficile de concevoir une attitude plus digne que celle de M. Mœller. Sa forte brochure est un modèle d'honnête discussion; elle est courtoise et objective, très richement documentée, et l'on sent qu'elle s'inspire du seul souci de la vérité. Bref, elle donne une très haute idée de la valeur morale de son auteur. Elle apporte, en outre, un précieux témoignage sur les dispositions d'esprit dans lesquelles se trouvait l'autorité ecclésiastique au moment du jugement.

Et pourtant elle n'emporte pas la conviction.

Sur plus d'un point, sans doute, M. Mœller semble avoir raison contre son contradicteur : lorsque, par exemple, il interprète certaines dispositions de la loi sur le régime disciplinaire ou lorsqu'il défend l'Oberkirchenrat du reproche d'avoir eu d'étroites visées de parti. Mais tout son plaidoyer se meut sur un autre plan que celui de M. Harnack.

Laissant de côté toute considération générale sur la situation des esprits et sur l'état de crise chronique dans lequel se trouve

l'église, M. Mœller examine ce seul point : la loi étant donnée, a-t-elle été appliquée conformément aux principes admis dans tous les cas analogues? et il répond affirmativement. M. Traub est entré de propos délibéré dans l'église de Prusse dont il connaissait l'organisation ; c'est en sa qualité de pasteur qu'il discute et juge cette organisation ; il fait preuve dans sa polémique d'une vraie hostilité contre le régime établi, son radicalisme dépasse toute limite (*uferloser Radikalismus*), qu'il ne s'étonne pas si l'autorité le frappe conformément aux dispositions légales.

Les lignes qui précèdent ne peuvent pas donner l'idée de la rigueur avec laquelle M. Mœller mène sa démonstration; mais elles permettront de comprendre pourquoi sa réponse ne dissipe pas les angoisses auxquelles M. Harnack a donné une expression si saisissante. M. Mœller pense avoir fait tout son devoir en libérant sa conscience juridique. M. Harnack, lui, porte son regard au-delà des circonstances actuelles, car il est convaincu que la condamnation de M. Traub ne contribuera pas à résoudre une crise dont les causes profondes remontent si haut dans le passé.

VI

Il pourrait paraître nécessaire de terminer cette revue, déjà longue — quoique écourtée, et dont on ne sent que trop l'insuffisance, tant il est difficile de saisir avec précision et d'interpréter avec équité les idées maîtresses d'un débat sur des questions si controversées, et dans lesquelles on ne peut s'empêcher soi-même de prendre parti —; il pourrait paraître nécessaire de dire quelques mots des essais de solutions pratiques qui ont vu le jour au cours des débats provoqués par les cas Traub et Jatho. Nous sommes loin de méconnaître l'intérêt que présenterait un pareil examen; si cependant nous y renonçons, c'est qu'il n'est pas possible de rendre justice en quelques lignes à un projet aussi mûrement étudié que celui de M. le pasteur Foerster, de Francfort-sur-le Main, pour ne parler que du plus développé et du plus connu de ceux-ci. Nous espérons revenir plus tard sur ces questions; pour l'heure nous nous bornerons à quelques remarques à titre de conclusion.

Un pasteur libéral de l'Allemagne du Sud termine à peu près en ces termes une étude récente sur la question qui nous occupe : Rien n'est plus décevant que l'histoire des « cas » ecclésiastiques qui se sont produits ces dernières années dans le sein du protestantisme allemand ; quelque sympathie que l'on ait pour ceux qui ont le courage de sacrifier leurs aises et surtout le ministère qu'ils aimaient, on garde l'impression que ces sacrifices ont été faits en vain ; et puis, dans l'affaire du pasteur Traub, on ne peut se défaire de l'idée que tout le monde a eu des torts.

Nous ne sommes pas loin de partager ces sentiments. Nous avons plus d'une fois, au cours de cette étude, marqué la très vive sympathie que nous inspirent les représentants de ce qu'on est convenu d'appeler les « partis de gauche » et pourtant le débat nous paraît engagé sur un terrain si mal choisi que le triomphe de l'un ou l'autre parti ne saurait amener une solution satisfaisante.

Nous justifierons ces considérations pessimistes en déclarant tout d'abord qu'il est absolument anormal que la vie d'une grande église comme celle de Prusse soit déterminée par l'antagonisme de deux partis dogmatiques organisés comme tels : les questions doctrinales au sein du christianisme moderne sont devenues si complexes et les solutions qu'elles comportent répondent à des types de piété si divers qu'on ne peut voir sans effroi des partis les accaparer pour en faire, fort arbitrairement la plupart du temps, des plateformes de propagande majoritaire.

Nous ne pouvons nous défaire, en outre, de l'impression que l'église, entraînée par ses relations intimes avec l'état, se laisse orienter dans une direction opposée à celle qu'elle devrait suivre. Il est à craindre que, si elle continue dans la voie où elle est entrée, l'église de Prusse ne serve beaucoup plus les intérêts de la politique conservatrice que ceux de la vie religieuse et des principes du protestantisme, et qu'elle ne compromette dangereusement son prestige par ses allures autoritaires et sa méconnaissance des véritables exigences de la situation présente. Personne ne contestera que l'importance des discussions dogmatiques comme celles qui ont sévi récemment en Allemagne sur le terrain ecclésiastique n'échappe totalement à un grand nombre de nos contemporains les plus sérieux.

Nous croyons enfin que ceux qui attendent le salut soit du triomphe de l'une des grandes tendances qui se disputent les esprits, soit de la séparation de l'église en deux tronçons autonomes, l'un libéral, l'autre orthodoxe, sont victimes d'une illusion. Le rêve de la séparation doctrinale est très séduisant à la condition de rester un rêve; le jour où on voudra le faire passer dans l'ordre des réalisations concrètes, on se trouvera en présence d'une tâche sans issue.

L'uniformité doctrinale a été pendant longtemps le rêve des protestants, mais elle est incompatible avec les principes mêmes du protestantisme. La crise dans laquelle se débattent nos églises depuis tantôt cent ans provient de ce que l'on n'a pas encore tiré les conséquences de ces principes. Le règne d'un parti ou le triomphe d'une théologie, loin d'amener la paix, ne peuvent que perpétuer l'état de guerre. Pour nous, nous n'attendons le salut que d'un changement dans l'attitude des chrétiens. Quand ils fonderont l'unité sur la confiance réciproque et sur l'amour pour leur Maître, ils reconnaîtront que, loin d'être des germes de mort, les divergences dans les formules qui expriment la vie religieuse attestent la richesse de cette vie et sont l'état normal pour une église protestante.

René Guisan.

ACTUALITÉS

LA SOCIÉTÉ PASTORALE SUISSE A COIRE

La société pastorale suisse reste fidèle à ses traditions. Nous ne savons pas qu'il existe nulle part ailleurs un groupement analogue où se rencontrent les pasteurs des diverses églises du pays quelles que soient leur langue et leur tendance théologique. Ce groupement a résisté aux tempêtes comme aux sourds dissentiments. La crise théologique par laquelle a passé notre pays dans la dernière moitié du XIXe siècle aurait pu troubler l'harmonie des cœurs et réduire à néant toute velléité de rapprochement. Il n'en a rien été ; et aujourd'hui que les grandes luttes d'antan ont pris fin, la société recueille la récompense de sa fermeté et de son libéralisme. Aussi bien les problèmes ne se posent plus aujourd'hui comme ils se posaient il y a quarante ans; des questions nouvelles sont à l'ordre du jour, et puis dans les milieux théologiques et pastoraux on sait mieux ce que c'est que la tolérance.

Les statuts de la société pastorale ont fait leurs preuves, ils ne sont pas à reviser. Nous sera-t-il pourtant permis d'exprimer un désir? Nous aimerions qu'il y eût plus de régularité dans la rotation annuelle des lieux de réunion, et qu'une fois sur trois ou sur quatre au moins, on se rencontrât dans la Suisse française : il y a un inconvénient évident à rester à la merci des invitations des comités locaux. Et puis, ne pourrait-on pas abandonner parfois les capitales? Depuis qu'elle existe, à une seule exception près, la société n'a jamais siégé que dans un chef-lieu de canton. Cette manière de faire s'explique historiquement; elle avait sa raison d'être lorsque les communications étaient difficiles ; aujourd'hui rien ne la jus-

tifie plus et l'on ne voit pas pourquoi la société ne se réunirait pas à Olten, à Brugg, à Bienne, à Burgdorf ou à Winterthur aussi bien qu'à Herisau, à Frauenfeld, à Saint-Gall, à Coire ou à Glaris dont la situation est moins centrale. La fréquentation y gagnerait. Peut-être serait-il plus difficile, ici ou là, de constituer un comité ou de réunir les fonds nécessaires ; mais avec un effort on viendrait à bout de la tâche. Il importe avant tout que la réunion soit nombreuse et que les frais de voyage soient réduits au minimum. Il faudrait éviter aussi que la réunion annuelle ne devînt une sorte de synode régional intercantonal, alors qu'elle a toujours dû et voulu être un congrès de pasteurs suisses venant du pays tout entier. — Nous nous permettons de soumettre ces vœux à qui de droit. Pendant que nous y sommes, hasardons encore un souhait: il importerait que les sections cantonales se fissent un devoir d'envoyer toujours les travaux présentés par leurs membres sur les sujets à l'ordre du jour et que les rapporteurs en tinssent compte dans une plus large mesure. Cette année, quatre travaux seulement avaient été envoyés à M. Hartmann sur le sujet théorique, deux de ceux-ci avaient pour auteurs des pasteurs vaudois, MM. Auguste Rivier et Rodolphe Bergier.

Le sujet pratique proposé aux délibérations de l'assemblée de Coire portait pour titre: « Les protestants disséminés en Suisse ». L'étude de M. le pasteur Fueter, d'Olten, touchait à des questions de première importance; nous renonçons à en rendre compte ici, peut-être y reviendrons-nous plus tard.

Nous nous bornerons aujourd'hui à esquisser de façon tout objective les grandes lignes du travail présenté par M. le pasteur B. Hartmann, de Malans, sur « La foi au Dieu personnel »; étude très concentrée que son auteur a dite brillamment, avec une maîtrise de la parole à laquelle nous ne sommes guère habitués et d'après quelques notes seulement.

Les adversaires de la croyance au Dieu personnel sont le panthéisme (ou monisme) et le mysticisme. De nos jours, la théologie de gauche, même la plus radicale, admet l'existence du Dieu personnel : n'a-t-elle pas reproché avec amertume à Jatho et à Loisy de ne plus *même* croire au Dieu personnel ? Aujourd'hui c'est le peuple qui n'y croit plus par peur de l'anthropomorphisme,

qui effarouchait autrefois Fichte, Hegel ou Schelling et qui n'inquiète plus guère leurs successeurs actuels. Il faut remarquer cependant que les hommes comme Lhotzky ou Naumann affectent une réserve très prudente toutes les fois qu'il s'agit de définir ce qu'est le Dieu personnel, et que l'œuvre de début de Kutter (« Das Unmittelbare ») n'offrait guère qu'une synthèse de Fichte et de Schelling.

De nos jours, le peuple — la population ouvrière surtout — n'est plus athée, mais panthéiste. Ce n'est plus le déisme qui est à la mode, c'est la spéculation postkantienne revêtue d'oripeaux nouveaux et élégants. Drews et Chamberlain sont les panthéistes du germanisme. L'œuvre de Ralph Waldo Trine est un démarcage grossier de Fichte sans portée métaphysique et rendue très déplaisante par la recherche des succès faciles et des solutions rapides. Philosophies au rabais de gens qu'effarouche l'effort intellectuel et dont la suprême ambition est de soutenir toujours la conception la plus moderne.

Avant d'être une religion, le panthéisme est un système philosophique, une conception du monde. A vrai dire, il n'est ni l'un ni l'autre. Il n'est ni strictement scientifique ni profondément religieux. C'est un protée qui tantôt veut être ceci, tantôt cela. Il ne concilie pas les deux éléments assez disparates dont il se compose. On pourrait dire que le panthéisme n'est religion qu'en seconde ligne, si on n'était pas obligé d'affirmer qu'il n'est pas religieux du tout. C'est pourquoi nous ne pouvons reconnaître dans le monisme d'aujourd'hui (Bölsche, Jatho, Ostwald) un élément religieux. Nous y voyons l'ennemi de toute religion. Jadis, il s'agissait de combattre le matérialisme et de mettre fin à l'antagonisme entre la Foi et la Science. Aujourd'hui, il faut porter l'effort d'un autre côté. Combattons le panthéisme et le panenthéisme! Rangeons dans ce groupe les adorateurs de la nature et les détracteurs de la civilisation (Rousseau, Tolstoï et Cie). Le panthéisme esthétique nous éloigne de l'histoire et, de ce fait, de la religion. N'oublions pas non plus le panthéisme social, celui de la classe ouvrière. Son socialisme absorbé dans ses rêves utopistes et dans sa lutte contre les idées établies et les conceptions historiques a perdu la notion de la religion historique qui n'est plus compatible avec sa situation sociale, ni avec ses aspirations collectivistes. L'ouvrier devient ainsi une

proie facile pour le panthéisme. Et il emboite le pas derrière les chefs de la conception antihistorique : Carlyle, Emerson, Lagarde, Naumann, Drews et consorts.

L'autre adversaire du Dieu personnel est le mysticisme. Plus encore que le panthéisme, il est considéré comme la conception religieuse par excellence. Il échappe presque à toute définition; celle de Reischle, cependant, est toujours la meilleure : le mysticisme est la solitude du fidèle avec Dieu ; il est l'union immédiate avec Dieu; il établit une communication directe avec Dieu par l'extase. De ce fait, le mysticisme est éminemment antihistorique, antisocial, antiecclésiastique. Le mystique veut sentir Dieu, Le vivre, L'étreindre, Le saisir, Le pénétrer. Le mysticisme est toujours un mouvement de réaction. Nous y sommes en plein de nouveau, parce que nous avons exagéré l'intellectualisme. Kutter est tombé du panthéisme dans le mysticisme : son cri d'appel au Dieu vivant n'est rien d'autre. Et le mysticisme est si ardent, si pieux, si fort que ses adversaires sont facilement discrédités. Voyez tous les fruits de ce mouvement en feuilletant le catalogue de l'éditeur Eugène Diederichs, d'Iéna.

Cependant le mysticisme et la religion historiquement révélée sont en antagonisme direct. L'un exclut l'autre, il faut opter. Et voici pourquoi : pour la religion historique tout est médiat, rien n'est immédiat ; le mysticisme soutient le contraire. Par la révélation nous possédons Dieu ; le mystique Le cherche toujours. Nous ne sentons, nous ne vivons pas Dieu parce que *nous* voulons, comme le mystique, mais parce qu'*Il* veut. Pour nous, nous ne demandons pas à sonder Dieu, nous nous bornons à vouloir savoir de Lui autant qu'il faut pour en vivre et pour en jouir. Il y a dans la religion historique un mouvement du haut en bas, de Dieu à nous ; dans le mysticisme, il y a un mouvement du bas en haut, de l'homme qui aspire, à Dieu qui se laisse faire.

Comme toutes les flammes ardentes, le mysticisme est de courte durée. Il se consume, charbonne et s'éteint; plus que cela : il dégénère. Il a une tendance à l'amoralisme et à l'hyperthrophie du moi. Dans la vie terrestre, son attitude purement contemplative et sentimentale n'aboutit pas à des conséquences morales et pratiques (une des raisons pour laquelle le catholicisme est moins moral que le protestantisme : il est plus mys-

tique !) Très souvent, pour se maintenir quand il périclite, le mysticisme s'accroche à son pire ennemi, l'intellectualisme. Il se met à vaticiner, à émettre des théories, à vouloir expliquer ses élans, à décrire son extase. C'est sa mort à bref délai.

Le mysticisme est dangereux parce qu'il impressionne par son côté extérieur. Il est esthétique et élégant. Vous le trouvez dans les salons des belles dames. Il est entre leurs mains sous la forme d'un bréviaire artistique et parfumé.

Revenons, en la modifiant, à la trilogie hégélienne. La thèse est le déisme, l'antithèse le panthéisme, la synthèse le théisme historique. Nous ne sortons pas de cette succession constante des trois phases religieuses. Luttons contre l'adversaire. De grâce, ne corrompons pas l'enseignement religieux à l'école en mettant dans la main de l'élève une anthologie religieuse qui n'est qu'une salade de toutes les conceptions possibles, avec prédominance des fragments panthéistes et mystiques. Que l'enseignement religieux reste historique ! Inutile de combattre l'athéisme, la libre-pensée, le matérialisme. Notre époque ne demande qu'à croire. C'est ce désir de croire que notre théologie ne peut pas satisfaire. C'est ici qu'il s'agit de travailler : *hic Rhodus, hic salta !*

Nous avons essayé de rendre en français tout ce que le rapport du pasteur Hartmann avait de vivant, de caustique même et de charmant. Ce fut un régal de l'écouter. Nous avons relaté ses affirmations plutôt que d'entrer dans sa manière de les justifier. Et nous renvoyons aux actes des journées de Coire, qui ont été certes parmi les plus riches de la Société pastorale suisse.

E. P.-L.

La Société pastorale suisse, fondée en 1839, a siégé : à *Zurich* en 1839, 1845, 1860, 1874, 1889, 1910 ; à *Bâle*, en 1841, 1854, 1866, 1891, 1906 ; à *Berne*, en 1840, 1847, 1861, 1876, 1892, 1907 ; à *Saint-Gall*, en 1844, 1859, 1875, 1893, 1909 ; à *Coire*, en 1848, 1863, 1880, 1897, 1913 ; à *Schaffhouse*, en 1842, 1856, 1871, 1887, 1903 ; à *Glaris*, en 1853, 1867, 1884, 1900 ; à *Aarau*, en 1843, 1858, 1873, 1890, 1905 ; à *Herisau*, en 1846, 1862, 1878, 1895, 1911 ; à *Liestal*, en 1851, 1868, 1882, 1896, 1912 ; à *Frauenfeld*, en 1852, 1865, 1881, 1898, (1915) ; à *Winterthur*, en 1901 ; à *Neuchâtel*, en 1850, 1864, 1879, 1894, 1908 ; à *Lausanne*, en 1857, 1872, 1888, 1902 ; à *Genève*, en 1855, 1869, 1885, 1899. — Elle n'a pas siégé en 1849, 1870, 1877, 1883, 1886, 1904, (1914).

VARIÉTÉS

A PROPOS D'HYMNOLOGIE

Le dernier numéro de la *Revue* contient, sous le titre « Un problème hymnologique », un article sur le chant à l'église. Puisque problème il y a, permettez-moi d'y revenir et d'apporter, moi aussi, une solution.

L'auteur déclare en commençant : « Il est notoire que, pour divers motifs, nos ancêtres huguenots ont chanté « a capella », c'est à dire sans accompagnement ». Puis, un peu plus loin il donne le psaume 42, « noté à la vieille façon huguenote », c'est à dire à 4 voix avec le cantus firmus au ténor. Sans doute, l'orgue n'était pas généralement employé dans le culte réformé, bien qu'il n'ait jamais été abandonné en Hollande, par exemple, et que l'église de Bâle en eût rétabli l'usage en 1561 déjà (voir Félix Bovet, *Histoire du Psautier*).

Mais il est certain que jamais le chant à 4 voix ne fut en usage pendant toute la période primitive des églises huguenotes. Les preuves sont multiples : Calvin, dans son Institution, le condamnait avec sévérité : « Les chants et mélodies qui sont composées au plaisir des aureilles seulement, comme sont tous les fringots et fredons de la Papisterie et tout ce qu'ils appellent musique rompue et *chants à quatre parties*, ne conviennen nullement à la majesté de l'Eglise, et ne se peut faire qu'ils ne déplaisent grandement à Dieu ». — En plus, à quoi auraient servi les innombrables éditions où, seule, la mélodie était notée ?

Je sais bien que nombre d'auteurs fameux, Bourgeois, Goudimel, Jambe de Fer, Claude Lejeune, etc., publièrent des arran-

gements des psaumes à 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8 parties. Mais ces pièces, selon l'usage courant du XVIe siècle, n'étaient pas mises *en partition*, c'est à dire que les diverses parties n'étaient pas disposées les unes *sous* les autres, mais bien les unes *après* les autres, ce qui rendait l'exécution plus difficile, impossible même au culte public. Du reste, on n'a qu'à s'en rapporter à la préface que Goudimel plaça en tête de ses *Seize psaumes, mis en musique à 4 parties :* « Nous avons ajouté au chant des psaumes en ce petit volume trois parties, *non pas pour induire à les chanter en l'église*, mais pour s'esjouir en Dieu particulièrement ès maisons, *ce qui ne doit estre trouvé mauvais*, d'autant que le chant dont on use en l'église demeure en entier comme s'il était seul. »

Il faut aller jusqu'en 1667, plus d'un siècle après la mort de Calvin, pour trouver la première édition « populaire » à 4 voix : « Psaumes de David mis en musique à IV parties, par Claude Goudimel ... et accomodez maintenant pour l'usage de ceux qui veulent chanter en Partie dans l'Eglise. » « On voit par le titre, dit Félix Bovet à qui nous empruntons plusieurs des détails ci-dessus, que le chant à quatre parties avait commencé à s'introduire « dans l'Eglise ».

En réalité, le chant des psaumes à 4 parties à l'église ne se généralisa que beaucoup plus tard, au cours du XIXe siècle et... ce fut désastreux.

En effet, une bonne exécution d'un chant à plusieurs voix, sans accompagnement, est une des choses les plus difficiles à obtenir en musique. Une société très exercée n'y arrive qu'avec infiniment de peine. Que serait-ce donc avec une assemblée composée de personnes plus ou moins musiciennes ? Même stimulée par un chœur, l'exécution sera toujours incorrecte, fausse, traînarde et lourde. En tous cas beaucoup plus lourde et traînarde qu'à l'orgue, instrument fort souple, quoiqu'en pense M. Monastier. Introduire cette façon de chanter serait, je le répète, désastreux. Ce qui mettrait le comble à la confusion, ce serait de procéder différemment, selon qu'on aurait à faire à un psaume, à un choral ou à un chant du Réveil.

Non. Une seule solution me paraît bonne. C'est du reste la plus simple : la mélodie, quelle qu'elle soit, psaume, choral ou cantique, chantée à l'unisson par l'assemblée entière et soutenue

par la voix puissante de l'orgue. Soutenue, mais pas étouffée, si le chant est réellement unanime. Et nous aurons alors dans nos églises l'impression saisissante qu'on ressent à entendre les chorals allemands au Dôme de Berlin, ou le *Pange lingua*, le jour de la fête du T. S. Sacrement à Notre Dame de Paris.

Quant aux « chants du Réveil », la meilleure solution serait d'en supprimer la plus grande partie. Ils ont fait leur temps et seraient avantageusement remplacés, précisément par les psaumes dont on a proscrit la presque totalité dans la dernière édition du Recueil des cantiques de l'Eglise libre du canton de Vaud.

HENRI GAGNEBIN,
Organiste de l'église de la Rédemption
à Paris.

Mon ami, M. Gagnebin, organiste, défend ses confrères : c'est chevaleresque. Nous, laïques du chant d'église, nous défendons nos congrégations et les cantiques...

De la citation de Calvin, — fort connue assurément — telle qu'elle est donnée ci-dessus, il résulte sans doute que le réformateur de Genève a réprouvé les harmonies *profanes* déparant les chants catholiques de son temps. Mais il ne suit nullement qu'il ait condamné *le principe* de l'harmonisation des mélodies, et encore moins, par cette protestation, assuré à l'orgue un privilège et un monopole quelconque comme instrument d'accompagnement. Il n'est pas question de l'orgue dans ce passage. Quant à l'harmonie, qu'a-t-il dit lui-même ? « *On peut bien chanter à une voix, mais nous n'aurons pas une mélodie parfaite, sinon qu'il y ait plusieurs voix et bonne correspondance* » — c'est à dire qu'il donne son suffrage au style homophone, dans lequel les diverses voix sonnent ensemble sur une même syllabe, contre le style fugué (rompu), où les thèmes, en s'enchevêtrant, nuisent à la diction. Rien, dans cet autre mot de Calvin, aussi authentique que le premier, ne parle en faveur de l'orgue comme accompagnateur obligé. Car enfin, où est l'essentiel pour un protestant réformé ? Calvin nous le dit encore :

« Les chansons spirituelles ne se peuvent bien chanter que de cœur, or le cœur requiert l'intelligence... Une linotte, un rossignol chanteront bien, mais ce sera sans entendre, et le propos de l'homme est de chanter en sachant ce qu'il dit. Qu'est-il donc question de faire ? C'est d'avoir chansons non seulement honnêtes, mais aussi saintes que possible, lesquelles nous soient comme aiguillons pour nous inciter à louer Dieu. »

Cela n'appuie vraiment en rien la prétendue obligation d'avoir des orgues. Et toute l'histoire des premiers huguenots, y compris celle du Désert, Félix Bovet nous en est témoin, montre qu'on a longtemps chanté à l'unisson même au culte ; le chant, dans le culte, n'étant que l'écho fidèle de celui qui retentissait dans les maisons et les échoppes, sur les places publiques, les champs de bataille et les bûchers.

Et, d'autre part, la version que j'ai donnée du Psaume 42, à titre d'exemple, montre qu'il fut un temps et des lieux où, lorsque l'usage de chanter à 4 voix fut répandu, on ne pouvait chanter que sans accompagnement d'orgue. Les faits d'ailleurs sont là ; il y a encore beaucoup d'assemblées de culte où l'on chante bien, à 4 voix, et où l'introduction du jeu d'orgues répétant les mêmes notes que les chanteurs (un abus contre lequel l'hymnologue Palmer s'élève vivement) ferait perdre à celui-ci son élan et au texte son rythme. Et vouloir supprimer les « Chants du Réveil » parce qu'ils ne supportent pas l'orgue, c'est méconnaître les besoins multiples de la piété populaire. Nés d'un tel besoin, ces chants vivront longtemps encore.

Pour terminer, j'applaudis à ce qu'écrit M. Gagnebin sur le devoir qu'il y a, dans les églises dotées d'orgues, à confier la mélodie seule à l'assemblée. Mais qu'on ne prive pas celle-ci du droit presbytérien et calviniste de chanter à 4 voix sans accompagnement, symbole d'un état normal de l'Eglise, où il y a des gens bien vivants, et où il n'est pas nécessaire de recourir à des soufflets d'orgue pour remplacer un zèle refroidi, et à des machines pour chanter de cœur au Seigneur.

M.-S.

L'HOMME PRÉHISTORIQUE
ET LA THÉORIE DE LA DESCENDANCE

Quel singulier instinct nous pousse à mettre tout en œuvre pour connaître le passé de notre race et pour en suivre la genèse aussi loin qu'il est possible ? Et que ne nous contentons-nous de vivre notre présent ? Mais cela ne nous suffit pas. Nés à la vie de l'esprit, il semble que notre loi et notre ambition soit d'embrasser tout ce que nous pouvons atteindre du réel et d'élargir notre conscience jusqu'aux limites de l'univers. Qui n'a senti l'attrait tout particulier des recherches paléontologiques, cette lutte patiente de la pensée avec le silence d'un monde évanoui ? A force de ruse et d'ingéniosité, des hommes habiles ont su faire parler les pierres et les ossements.

La paléontologie humaine date d'il y a soixante ans environ. C'est alors que Boucher de Perthes s'avisa d'attribuer à l'homme la fabrication des haches en silex grossièrement taillées où l'on n'avait vu jusque là que des « pierres de foudre » ou des « jeux de la nature ». Qu'avons-nous appris depuis et que pouvons-nous conjecturer ? C'est ce que M. Jean-Paul Lafitte nous résume dans la Revue de Paris, en des articles remarquables, documentés et pondérés et fort agréables à lire (15 décembre 1912 et 15 juillet 1913).

Depuis les dernières décades les trouvailles se sont multipliées. On a pu distinguer trois types d'hommes préhistoriques appartenant tous trois à l'âge de la pierre (paléolithique moyen) et contemporains du mammouth. De l'un de ces types, le plus ancien probablement, qu'on a baptisé l'homme du Néanderthal, il existe même une quarantaine d'exemplaires dont un seul à peu près complet, trouvé dans la grotte de la Chapelle aux Saints en Corrèze.

L'intérêt plus spécialement philosophique de ces recherches, c'est évidemment le sort qu'elles préparent à la fameuse *théorie de la descendance* qui fait procéder l'humanité de l'animalité préexistante. M. Lafitte se montre à cet égard d'une prudence très grande. Voici, très sommairement, les indications nouvelles que la paléontologie humaine paraît nous donner.

Les trois types d'hommes préhistoriques ont une structure osseuse où les caractères humains sont mêlés à des doses diverses avec des caractères nettement simiesques. Ils apparaissent tous comme d'une humanité inférieure à celle des races actuelles les plus arriérées, ce qui veut dire que morphologiquement ils sont plus voisins de certaines

espèces animales, la partie crânienne de la tête étant par exemple beaucoup moins développée que sa partie faciale. De sorte que « tout se passe comme si du chimpanzé à l'homme actuel il s'était produit un balancement organique entre la partie mâchoires et la partie cerveau et comme si l'*homo Neanderthalensis* (moins évolué que l'homme de Cromagnon, la plus avancée des races préhistoriques à nous connues) marquait le moment d'équilibre de ce balancement, celui où il y a eu égalité de développement entre les deux parties de la tête. » Tout pesé cependant, ces hommes anciens diffèrent des grands anthropoïdes plus encore qu'ils ne diffèrent des sauvages d'aujourd'hui, notamment par leur capacité crânienne. Enfin, chose curieuse, parmi les caractères simiesques qu'on relève chez eux, il en est plusieurs qu'ils ont en commun non pas avec les grands singes dont on a l'habitude de les rapprocher, mais avec d'autres espèces du groupe des Primates (par exemple avec les cynomorphes ou singes à queue). On voit combien les données du problème sont complexes.

Qu'en peut-on conclure concernant l'ascendance de notre race ?

Depuis un certain nombre d'années deux théories principales sont en présence. D'après l'une (théorie d'Hæckel), l'homme est un descendant des singes anthropoïdes ; d'après l'autre, ce n'est pas là, mais au contraire dans le groupe le plus bas des Primates — les Lémuriens — qu'il faudrait chercher ses ancêtres. C'est à fortifier cette dernière hypothèse que tendent les progrès de la paléontologie. Les grands singes ne seraient que nos cousins ; leur lignée qui constitue un rameau du vaste ensemble des Primates se serait spécialisée de bonne heure et dans un sens très différent des « Homidiens ».

L'hypothèse de la descendance animale n'a donc point été abandonnée, mais elle a subi une modification assez profonde. A l'évolution rectiligne est venue se substituer dans l'esprit des savants une évolution en « séries rameuses ».

Mais, dira-t-on, en reprenant une objection de Virchow, les crânes et les squelettes dont on fait état pour construire ces suppositions, ont peut-être appartenu à des individus dégénérés ; c'est à tort qu'on en a tiré des conclusions générales. — Cette remarque, fort recevable au début, a perdu son poids depuis que les trouvailles se sont multipliées toujours dans le même sens. « Il est inadmissible, écrit M. Lafitte, qu'on exhume seulement des exceptions et toujours les mêmes. » — Et comment sait-on, pourraient riposter les adversaires à tout prix de la théorie de la descendance, que ces races découvertes par la paléontologie ne sont pas elles-mêmes des produits de dégénérescence ? — Comment on le sait ? On ne *sait* rien absolument, répondraient sans doute les partisans de l'évolution, mais pour le moment les faits ne nous conduisent pas à l'admettre. Les hommes préhistoriques découverts jusqu'à maintenant ne représentent pas, il est vrai, les débuts

de l'humanité ; antérieurement à eux s'est écoulée toute une longue période (le paléolithique inférieur) durant laquelle l'existence de l'homme est attestée par les produits de son industrie, sans qu'aucun squelette soit venu nous révéler ce qu'il était physiquement. Mais ces outils — encore et toujours des pierres taillées — ne témoignent pas en faveur d'une intelligence plus développée. Les partisans de la dégénérescence ont l'obligation de montrer que leur hypothèse est commandée par les faits — et il est fâcheux à cet égard que les ossements les plus anciens decouverts jusqu'à ce jour offrent aussi des types plus rapprochés de l'animalité ; — de plus ils ont à expliquer comment, au point de vue biologique, il se peut faire qu'une humanité sans hérédité animale d'aucune sorte revête, en dégénérant, certains caractères qui sont exactement et précisément ceux que nous trouvons réalisés dans la série animale. De cette double obligation il ne semble pas qu'ils se soient encore acquittés.

Après cette parenthèse j'indique, en terminant, l'une des conclusions les plus intéressantes de M. Lafitte. Issue de l'animalité selon toute vraisemblance, il n'en est pas moins vrai que cette humanité ancienne, celle dont il nous reste quelques exemplaires et celle-là même dont l'existence n'est trahie que par des silex plus ou moins grossièrement ouvrés, loin de se confondre presque avec une espèce animale, constituait déjà à part et au-dessus de l'animalité un ordre propre et comme une création *sui generis*, le mot de « création » étant pris dans un sens qui implique nouveauté, mais qui n'exclut pas une filiation par rapport à des formes inférieures. Cela fait songer aux célèbres mutations brusques de de Vries. Et M. Lafitte ne craint pas de dire que cet ordre humain est « aussi distinct de l'animalité que l'ordre de l'animalité est distinct de la matière brute ».

Mais en quoi consiste ce quelque chose de nouveau qui est d'un si grand poids ? En ceci que l'homme, dès qu'il manifeste sa présence sur le globe, n'apparaît pas comme une chose inerte mue par le monde extérieur seulement. Par son activité il échappe à la règle purement animale, il se rebelle contre les grandes causes d'ordre cosmique — tel le rythme progressif et régressif des glaciers en Europe — auxquelles le reste de l'animalité demeure étroitement asservi. Il n'est plus le simple fils de la Nature, mais, comme on l'a dit, « son fils insurgé ».

Enfin, chose remarquable, l'homme préhistorique avait déjà une vie sociale et probablement une mentalité religieuse, car il était... droitier. La forme de son crâne montre que l'hémisphère cérébral gauche devait être plus développé que l'autre — on sait que l'hémisphère gauche contient les centres qui commandent aux nerfs du côté droit du corps. Or l'habitude de se servir de la main droite de préférence à la gauche est un trait spécifiquement humain et qui ne trouve pas une suffisante explication dans l'organisation physiologique. Elle tient à

des suggestions sociales et trahit déjà chez l'homme primitif cette conception dualiste des êtres et des choses qui se traduit chez le sauvage actuel par des actes rituels et qui ne laisse pas de subsister dans notre mentalité à nous sous des formes multiples. — Vraies ou fausses, n'admirez-vous pas l'ingéniosité de ces inférences et l'éloquence singulière d'un crâne vieux de milliers d'années !

Une découverte toute récente modifiera peut-être quelque peu les données du problème telles qu'elles viennent d'être exposées. Il s'agit d'un crâne ou plutôt de quatre morceaux de crâne et d'une mâchoire trouvés à Piltdown en Angleterre et qui ont suscité une intéressante discussion parmi les savants anglais. (Voir J.-P. Lafitte : *Une discussion sur l'homme de Piltdown*, La Nature, 11 octobre 1913, cf. aussi 16 août 1913.)

On est d'accord sur l'âge très ancien de ces restes. L'homme de Piltdown est antérieur à l'homme du Néanderthal. Mais comparé à ce dernier, il frappe par ses caractères « plus humains ». Un premier jaugeage de sa capacité crânienne n'avait cependant donné qu'un peu plus de 1000 cm³. Un anatomiste distingué a contesté l'exactitude de cet essai de reconstitution. Il arrive de son côté au chiffre de 1500 cm³ et ce résultat viendrait accentuer encore la différence constatée entre l'homme de Piltdown et l'homme du Néanderthal. *Certant doctissimi.* Cet exemple montre à quel point, dans ce domaine, on en est réduit aux conjectures. Il a peut-être existé à côté de l'homme du Néanderthal un type humain tout différent, caractérisé par une tête très volumineuse. Qu'en faut-il conclure ? Que l'homme du Néanderthal est le représentant d'une race disparue au cours des temps parce qu'incapable de progrès et qu'il n'est pas l'ancêtre de l'homme moderne ? La question ne se peut trancher actuellement. Mais l'affirmation que les plus anciens restes humains à nous connus sont ceux aussi qui présentent les caractères les plus accusés d'animalité, n'est plus rigoureusement vraie. Ce fait d'ailleurs n'est pas inconciliable avec la théorie de la descendance. Le crâne de Piltdown, quelque proche qu'il soit des nôtres, peut avoir été l'aboutissement d'une évolution plus ou moins longue. Il faut noter en effet que la mâchoire qui l'accompagnait présente au moins un caractère simiesque. Sa partie antérieure n'a pas la conformation d'une mâchoire actuelle : l'homme de Piltdown n'avait pas de menton. H. M.

Le lecteur qui voudra jeter un rapide coup d'œil d'ensemble sur ce que l'on sait et ce que l'on conjecture de l'homme primitif — tant de sa structure que de son industrie naissante et des étonnantes trouvailles de son génie — fera bien de lire l'intéressant article que M. Auguste Hollard a consacré à ce sujet dans la Revue chrétienne août-septembre 1913 : « *l'homme collaborateur de la création* ».

TABLE DES MATIÈRES

Pages

A la mémoire d'Eugène Dandiran 8
Philippe Bridel, Des fictions dans la science et dans la vie humaine 12
Eugène Choisy, Le cardinal Charles Borromée 34
Alexandre Maurer, Charles Secrétan 51
Emile Lombard, Expérience religieuse et psychologie de la religion 63
Paul Lobstein, Une crise de la piété chrétienne 97
Arnold Reymond, La notion du miracle et son importance . . 112
Maurice Vuilleumier, L'instruction religieuse des catéchumènes en face des exigences actuelles 125
Pierre Bovet, Le mystère du devoir 177
Hugo Gressmann, Les Odes de Salomon 195
Charles Werner, Le problème de la destinée humaine dans la philosophie de l'action 257
Georges Berguer et *Pierre Bovet,* A propos d'un mystère . . . 272
Arnold Reymond, La philosophie de M. Bergson et le problème de la raison 329
Hugo Gressmann, La science de l'Ancien Testament et sa tâche actuelle 344
Frank Abauzit, Le problème du Christ et la solution de Charles Secrétan 409
Louis Emery, L'eschatologie de l'apôtre Paul 423
Arnold Reymond, A propos du bergsonisme 455

REVUES GÉNÉRALES

Philosophie de la religion, par *Henri-L. Miéville*
I. — Introduction 82
II. — Höffding 144, 218
Les études gnostiques (1870-1912). par *Eugène de Faye* . . 285, 363
Les traditions mosaïques, par *André Aeschimann* 300
Le cas du pasteur Traub, par *René Guisan* 462

QUESTIONS ACTUELLES

Pages

La Bible du centenaire, par *C. M.* 248
La société pastorale suisse à Coire, par *E. P-L.* 486

VARIÉTÉS

Un problème hymnologique, par *Louis Monastier-Schrœder* . . 399
A propos d'hymnologie, par *Henri Gagnebin* et *M.-S.* 491
L'homme préhistorique et la théorie de la descendance, par *H.M.* 495

ANALYSES

Alexandre Vinet (Eug. Rambert) par *Aimé Chavan* 173
La notion d'expérience d'après W. James (Reverdin), par *Henri-L. Miéville* 378
Zwingli et Calvin (A. Lang), par *Charles Schnetzler* 384
Un testament philosophique (Fouillée), par *H. M.* 392

MISCELLANÉES

L'union des Eglises 92
Dans les souterrains de Jérusalem 93, 175
Saint Martin 95
L'Eglise orthodoxe 166
A propos de la théologie moderne 252
Le P. Gemelli 254
Les Quakers 254
La réforme des études théologiques 255
La philosophie religieuse de Rousseau 323
L'athéisme 324
A propos d'une mauvaise traduction 326
Sur la psychoanalyse 328
A propos de Félix Bovet 404
Le congrès du progrès religieux 405
Un centenaire théologique (Princeton) 406

TABLE DES NOMS

Les chiffres **gras** indiquent les articles originaux.

Abauzit, Frank. 409
Aeschimann, André. **300**
Allis, Oswald Thomson. 407
Alphonse de Liguori. 176
Amélineau, Ch. 289, 292, 368
Anrich, Gustav. 377
Anz, W. 368-371, 375
Aristote. 14, 458, 460, 461
Astié. 6
Augustin, (Saint) 141, 163, 221
Babut, Ernest Ch. 95
Bacon. 14, 189
Baden-Powell. 128
Batiffol, Pierre. 204
Baumgarten, Otto. 133, 462, 476-477
Beer, Georg. 301
Belot, Gustave. 324-326
Bergier, Rod. 487
Bergson. 27, 60, 65, 96, 329-343, 455-461
Berguer, Georges. 68, 151, 180, **272**, 282-284.
Berkeley. 461.
Berthelot, René. 455, 458, 460, 461.
Beth, Karl. 166
Beyschlag, W. 433-434
Blondel, Maurice. 257-271
Bölsche. 488
Bois, Henri. 63 sq.
Bonald. 56, 73
Bornhausen, Karl. 171
Borromée, Ch. 34-50
Bousset, Wilhelm. 289 365, 375-377
Boutroux, Emile. 219, 342, 405-406
Bovet, Félix. 404-405, 491, 492, 494
Bovet, Pierre. 77, **177**, 272-282, **282**
Bridel, Philippe. **12**, 29, 172-173
Brochard, Victor. 178
Brooke. 299.
Brunschvicg, Léon. 119
Bucer, Martin. 385, 389-391.
Budde, Karl. 301, 314
Byse, Ch. 256
Calvin. 50, 384-391, 491-493
Carlyle. 59, 489
Chamberlain, H.-S. 488
Chaponnière, F. 13
Chavan, Aimé. 8, **172**
Chide. 121
Choisy, Eug. **34**
Coe. 67
Comte, Aug. 85, 186, 188, 283.
Cotes, Roger. 21
Cremer, Théodore. 258
Cuendet, William. 323-324
Cumont, Franz. 365, 375, 377
Dandiran, Eug. 5, 6, 8-11
Descartes. 53, 178
Dibelius, Otto. 299
Dieterich, Albrecht. 365
Doumergue, Emile. 13
Drews, Arthur. 488, 489
Dühring. 26
Dufour, Téophile. 389
Durand-Pallot, Ch. 176
Durkheim. 72, 73, 75, 83, 86-89, 147, 187, 275, 276, 283
Emerson. 489
Emery, Louis. **423**
Eucken. 60, 327, 328
Faguet, Emile. 404-405
Farges, Albert (Mgr.). 455, 458-459
de Faye, Eugène. **285**, **363**, 428
Ferrière, Adolphe 96, 126, 131.
Fichte, G. 488
Flournoy, Théod. 69 183
Foerster. Erich. 483

Foerster, Friedr. Wilh. 127, 130, 132
Fonsegrive. 64
Forberg. 33
Fornerod, Aloïs. 8
Foucart, Georges. 77
Fouillée, Alfred. 392-398
Freud, Sigmund. 328
Friedlænder. 376
Friedrich. 166
Frommel, Gaston. 68, 180, 183, 193, 273, 274, 277
Fueter, Karl. 487
Fulliquet, Georges. 13, 180, 277
Gagnebin, Henri. **491**
Gagnebin, Samuel. 115
Galilée. 189
Gasquet (Abbé) 174
Gemelli (le P.) 176, 254
Giesebrecht, Friedr. 301, 317
Gladstone. 53
Godet, Philippe. 404
Goldenweiser, A. 79
Goudimel, Claude. 491-492
Grandjean, Frank. 455-457
Grégoire de Nysse. 169
Gressmann, Hugo. **195**, 256, 301, 305, 307, 309-314, 316-317, 319, 321, **344**
Guisan, René. **462**.
Gunkel, Hermann. 305, 307, 359, 361.
Guthe, Hermann. 301, 311
Guyau. 30, 82
Halévy, Elie. 174-175
Hœckel. 496
Harnack. 286-291, 295. 299, 363-367, 462, 466, 478-483
Hartmann, B. 487-490
Hegel. 24, 488
Heinrici. 286, 287
Herbart. 151
Herminjard. 389
Hilgenfeld, Adolf. 286, 291-292
Höffding. 75, 76, 78, 84-86, 96, 144-165, 218-247
Hoffmann, Raoul. 238
Hohenthal-Doelkau, Comte. 473
Hollard, Auguste. 498
Holzmann, Heinrich Julius. 428
Hubert. 77
Huizinga, A. v. C. P. 407
Hume. 151, 178, 179, 284
Imbart de la Tour, Paul. 95-96
Jacobi. 396
James, William. 27, 30, 60, 63, 68, 72, 182, 274, 378-384
Jatho. 467-468, 473, 476
Jensen. 495
Jéquier, Gustave. 175
Jérôme. 173-174
Joussain. 190
Kant. 29, 33, 54, 58, 81, 151, 177-181, 184-185, 187, 190, 192, 194, 239, 259, 275, 276
Kautzsch, Emil. 301, 303, 306, 307, 314, 317, 319, 322
Kessler. 368, 370
Kierkegaard. 238
Kœhler, Walther. 388
Kœstlin. 290
Koffmane. 371
Kuenen, Abraham. 305
Kutter, Herm. 488
K. Véo. 252-254
Labourt, P. 204
Lactance. 201
Ladame, Dr P. 391
Laffite, J.-P. 495-498
Lagarde, P. de. 489
Lagneau, Jules. 90, 91
Lang, August. 384-391
Lange. 33
Leclère, Albert. 63
Leibniz 12, 54, 178, 233
Lehmann-Haupt, C. F. 301, 309
Le Roy, Edouard. 96, 115-120, 329, 337
Lesbazeilles. 86
Leuba. 67
Lévy-Bruhl. 73, 77
Lhotzky, Heinr. 488
Liechtenhan, Richard. 371-374
Lipsius, R.-A. 286
Lobstein, Paul. **97**
Locke 12, 53, 178
Loisy, Alfred. 120
Lombard, Emile. **63**, 147, 156, 256
Lotze. 20, 151
Luçon, (le cardinal). 176
Lübeck, Konrad, 170
Luther. 95, 386, 387
Machen, John Gresham. 407
Maistre, Joseph de. 56, 73
Malan, César (fils). 68, 180, 273, 274
Mangenot. 174
Marillier, Léon. 187, 275, 276
Maurer, Alexandre. **51**
Meinhold. 316
Meyer, Ed. 305
Meyer, W. 125
Miéville, Henri-L. **82**, **144**, **218**, **378**, **392**
Millioud, Maurice. 8
Mœller, D. 462, 482-483
Monastier-Schrœder. **399**, 491-492, **493**
Monnier, Jean. 13
Monod, Wilfred. 255